SAGGIO

SULLA

FILOSOFIA DEL DUNS SCOTO

Digitized by Google

Digitized by Google

SAGGIO

SULLA

FILOSOFIA DEL DUNS SCOTO

PER

E. PLUZANSKI

DOTTORE IN LETTERE E PROFESSORE AGGREGATO DI FILOSOFIA
AL LICEO DI RENNES

Prima traduzione italiana

DI

AUGUSTO ALFANI

FIRENZE
TIPOGRAFIA DI ENRICO ARIANI
Via Ghibellina, 53-55
1892

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA

Digitized by Google

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

AL REVERENDISSIMO PADRE

LUIGI DA PARMA

MINISTRO GENERALE DI TUTTO L'ORDINE DEI MINORI

Reverendissimo Padre,

Alla traduzione italiana di questo notevolissimo studio sulle dottrine filosofiche di uno fra i più insigni Dottori della Scolastica e dell'intero Ordine Francescano, m'indussero i valorosi e carissimi Padri Marcellino da Civezza e Teofilo Domenichelli; assicurandomi che la povera mia fatica non sarebbe riuscita senza qualche profitto fra noi, nel movimento presente del pensiero filosofico e di queste alte discipline, nelle quali, sempre, per elevatezza d'intendimenti e profondità di speculazioni si segnalò la Scuola Francescana, illustrata anch'oggi, per tacer d'altri, dal D'Acquisto e dal Maugeri sulle cattedre di Catania e Palermo.

Digitized by Google

E se ora, nel licenziare alle stampe questa prima traduzione italiana dell'egregio lavoro, la raccomando, senz'altro, al nome illustre della P. V. Reverendissima, nelle cui mani sta in guisa sì degna il supremo reggimento dell'Ordine, e che si adopera con raro avvedimento e singolare sapienza all'incremento di questi studj, da' quali principalmente può ricevere sicuro e glorioso indirizzo la civil società; Ella vorrà, confido, scusarmi, guardando piuttosto alla importanza intrinseca del libro originale, ed al fine amoroso che mosse me a renderlo comecchessia nel nostro idioma, che non alle mende (e chi sa quanto mai numerose!) della modesta mia opera di traduttore.

In questa fiducia io Le porgo grazie vivissime e anticipate, e con altissima riverenza ed ossequio mi protesto

A Lei, Rev.mo P.e Generale,

Umilissimo e Devotissimo
AUGUSTO ALFANI.

Firenze, 28 Agosto 1892.

Digitized by Google

INTRODUZIONE

La filosofia del Medioevo non entra nei programmi d'insegnamento e di esame dell'Università di Francia, o, se mai, vi si accoglie nei più ristretti confini. Pur tuttavia, dopo che V. Cousin, per il quale nissuna parte della storia della Filosofia dovrebbe essere trascurata, ebbe denunziato autorevolmente il disprezzo incredibile in cui la scolastica era tenuta al tempo dei Daunou (1), non sono mancati in Francia lavori sulla filosofia medioevale, e alcuni di questi, notevolissimi, son dovuti a professori della Università (2). Da un altro canto, notiamo nella Chiesa Cattolica un tentativo straordinario di restaurazione scolastica, il quale

(1) Daunou, *Disc. sur l'état des Lettres au XIII^e siècle,* pag. 179: « Il Duns Scoto spingeva la scolastica all'estremo limite della follia. »

(2) Veggasi la Nota bibliografica in fondo al volume.

Digitized by Google

ha dato già origine a studj ed a scritti in buon numero. Se, pertanto, ci proponiamo di ricercare quali siano state precisamente le idee filosofiche del Duns Scoto, non reputiamo di inoltrarci per una strada troppo oramai abbandonata, nè d' imprendere uno studio sfornito oggi affatto di qualsivoglia importanza.

Non avremo certamente il merito che si è acquistato lo Charles con la sua tesi su Rogero Bacone, o il Luguet col libro sul *Trattato dell'anima di Giovanni de la Rochelle*, facendo conoscere un filosofo le cui opere siano rimaste in gran parte interamente inedite. Il nostro studio non si aggirerà che sulle opere filosofiche del Duns Scoto, come furon raccolte e pubblicate nel secolo decimosettimo.

Ma quantunque il soggetto nostro manchi di quella attrattiva che avrebbe potuto conferirgli l'analisi di documenti inediti; esso raccomandasi, crediamo, ai nostri lettori e per il grado ben più eminente che lo Scoto ha tenuto nella filosofia scolastica, e per la singolare diversità dei giudizj che intorno a questo filosofo recano gli scrittori moderni.

E quando affermiamo che lo Scoto ha occupato un grado ben più elevato, non pretendiamo affatto di scemare il valore di Rogero Bacone; ma Rogero Bacone non ha avuto discepoli, lo Scoto, invece, ha lasciato una scuola.

Per l'Haureau (1) « la filosofia del Duns Scoto, se non la più seria, è almeno la più originale che il Medioevo ci abbia trasmesso; » ma per noi, come cercheremo di dimostrare, essa è forse più seria e meno originale di quello che il dotto storico pensi.

Non ne è punto, da quei che ne parlano, messa

(1) *Hist. de la philosophie scol.*, part. 2ª, t. II, pag. 173.

Digitized by Google

in dubbio la importanza, ma i loro pareri sono disparatissimi intorno al suo contenuto. Si afferma generalmente che il realismo esagerato del Duns Scoto ha provocato, come reazione inevitabile, il nominalismo di Guglielmo d'Occam: per il Weber (1), fra gli altri, al contrario, le dottrine dello Scoto sugli universali e sull'individuazione hanno ad esso nominalismo aperta naturalissimamente la via. E i giudizj contradittorj sono cresciuti ancor più, quando si è cercato di fare dei raffronti o di trovare delle analogie fra la dottrina dello Scoto e quella dei filosofi moderni. L'Haureau e il Rousselot, seguendo il parere del Bayle, scorgono nel Duns Scoto « lo spinosismo avanti lo Spinosa » (2). Il Sécrétan, invece, parlando della dottrina di S. Tommaso, della quale esagera il contrasto con la filosofia del Duns Scoto, scrive che « lo spinosismo è al termine della sua discesa; » mentre il Duns Scoto gli appare come un precursore della filosofia della volontà (3). E questa medesima idea la ritroviamo nella Storia della filosofia del Fouillée (4), ed anche nel seguente passo del *Descartes* del Liard: « Il Descartes schiva d'un salto l'intellettualismo delle età precedenti, e rinnovando le profonde speculazioni del monaco Scoto (5), fa di Dio l'assoluta libertà; e in ciò consiste il punto essen-

(1) *Hist. de la phil. européenne*, 3ª ediz., pagg. 227-228.

(2) HAUREAU, op. cit., pag. 225; ROUSSELOT, *Etudes sur la philosophie du moyen âge*, t. I, pag. 76; BAYLE, *Diction*, t. I, pag. 56.

(3) SÉCRÉTAN, *Philosophie de la liberté*, t. I, part. 7ª, p. 76.

(4) Pag. 211.

(5) Veramente lo Scoto non appartiene agli Ordini Regolari che vanno sotto l'appellazione generale di *Monaci*, ma a quelli detti *Frati*. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

ziale della sua metafisica » (1). L'Haureau, al contrario, trova che nello Scoto « le premesse sono platoniche, » e cioè il rovescio affatto della medaglia del *volontarismo*. Dinanzi, pertanto, a siffatte antinomie fra gli storici della filosofia, non ci è sembrato privo di curiosità e d'importanza il cercare di risolverle con lo studio stesso dei testi. Non potrebbero, infatti, queste differenze di apprezzamenti trovare la loro spiegazione nella mancanza di chiarezza del nostro filosofo, e diventare esse così un'accusa contro di lui; molto più che il modo da lui tenuto nell'esposizione delle dottrine può dare spesso occasione ad errori? Il Rabelais sembra qualificarlo come oscuro sopra tutti i dottori della scuola, quando scrive *barbouillamenta Scoti* (2), arguzia questa di uno scrittore emancipato dalla scolastica.

Quanti, però, hanno studiato il Duns Scoto, tutti si son lamentati della difficoltà di cogliere netto il suo pensiero, e se ne son anche sdegnati.

Abbiamo già detto in qual conto l'Haureau tenga lo Scoto come filosofo; ma gli rimproverava il vizio di assegnare alle parole un senso particolare (3), « il suo gergo » (4) il suo « linguaggio tenebroso (5) che ha tratto in errore perfino i suoi discepoli intorno al suo vero pensiero. » Gli stessi commentatori e panegiristi dello Scoto concordarono nella difficoltà di comprenderlo. Maurizio di Porto così scrive nella prefazione della sua Opera: *Osservazioni sulle questioni metafisiche dello Scoto:* « Sensa ipsa brevia sunt et occulta,

(1) Pag. 192.
(2) *Pantagruel,* lib. II, cap. VII.
(3) Part. 2ª, t. II, pag. 189.
(4) Pag. 247.
(5) Pag. 242.

Digitized by Google

et quibus, nisi totus adsis, facillime hallucineris (1); » e in un passo dell'opera stessa: « Pertransibis lento passu illud chaos metaphysicale Scoticum! »

Ma noi ci permettiamo osservare che se il difetto di chiarezza è sempre un demerito, non è poi un delitto capitale nelle discipline filosofiche. In questa scienza non è agevole cosa esser così valenti nello ordinamento del proprio discorso, e così padroni della lingua, da riuscire a rendere nell'esposizione dottrinale il pensiero pienamente limpido e da tutti accettabile senza contrasto.

Se sempre si vede quel che ha voluto dire il Leibniz, non troviamo forse delle oscurità in un Kant e in un Aristotile?

Dovendo scegliere, preferiremmo sempre qualche cosa di profondo, quantunque esposto talvolta in una maniera non piana, a qualche cosa pur espressa in forma non intricata, ma in sè medesima superficiale: il Main de Biran a Destutt de Tracy. San Tommaso, a differenza degl' ideologi, è un genio profondo; oltre di che ha il merito insigne di una grande chiarezza di esposizione. Ma il riconoscere in lui prerogativa siffatta non deve impedirci di prendere in accurato esame le obiezioni e le riserve fattegli dal Duns Scoto, sia pure talvolta con lunghi ed intricati ragionamenti. Se non che, certi errori in cui si è caduti circa la dottrina dello Scoto possono essere anco derivati da una cagione che noi non potremmo rimproverargli: dal posto, cioè, che egli ha aspirato a prendere nelle questioni filosofiche. L'Ueberweig disconosce la vera parte dello Scoto quando ce lo dipinge come inteso esclusivamente a confutare e a di-

(1) Scoti, Opera, t. IV, pag. 508. *Epistola proaemialis.*

Digitized by Google

struggere le argomentazioni dei dottori che l'han preceduto (1); mentre lo Scoto mira soltanto a mettere alla prova i ragionamenti dei suoi predecessori, e a sottoporre alcune dottrine male stabilite al giudizio della ragione più illuminata. Non vuol distruggere, ma riformare; tanto è vero che la dottrina sua propria rare volte è in assoluto contrasto con quella ch'ei critica. Il Jourdain qualifica egregiamente la parte da lui sostenuta, dicendo (2) che le sue opere sono un correttivo scrupoloso e minuto della filosofia del secolo decimoterzo. Ma se non teniamo dietro appunto a questa controversia perpetua in tutte le sue distinzioni e riserve, possiamo far confusione fra ciò che lo Scoto ammette e fra quello che egli respinge.

Gli emendamenti da lui proposti alle dottrine di San Tommaso, di Enrico di Gand e di altri dottori,

(1) Ueberweig, *Histoire de la philosophie*, § 102: « Il Duns Scoto a rispetto di San Tommaso è quello che il Kant è a rispetto del Leibniz. Il Duns Scoto e il Kant sono stati critici che hanno scosso più o meno le dimostrazioni proposte dei teoremi della teologia naturale sulla esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; ma nè l'uno nè l'altro ha mai messo in dubbio la verità di questi stessi teoremi; entrambi hanno fondato le loro convinzioni, per le quali la ragione speculativa non somministrava loro più argomenti, sulla facoltà morale, a cui hanno dato la preminenza sulla ragione; con questa differenza sostanziale, però, che lo Scoto ricorre in ultimo alla autorità della Chiesa cattolica, il Kant alla coscienza morale personale, e che inoltre la critica di questo è radicale ed universale, quella dello Scoto invece è solamente parziale. » Toccheremo in progresso del preteso scetticismo e misticismo di Scoto.

(2) *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 71.

Digitized by Google

sono essi emendamenti felici? Per noi, spesso son tali; e non solo procureremo di esporli con esattezza, ma cercheremo altresì di determinarne il valore. La storia della filosofia deesi per fermo scrivere con grande imparzialità; ma essa perderebbe, crediamo, una gran parte dell'utilità sua, se per coloro che la scrivono o che la leggono non fosse occasione a filosofare da sè medesimi, e se, posto in chiaro quali questioni si sono prefissi gli antichi di sollevare, e il modo onde l'han risolute, non ci fosse consentito di soffermarci, strada facendo, per chiederci se dobbiamo quei problemi medesimi proporli alla nostra volta a noi stessi, e quello che ne potremmo giustamente pensare, valendoci di ciò che ne hanno opinato gli altri prima di noi. Così facendo, non solo se ne avvantaggia l'erudizione, ma se ne ritrae un vero profitto filosofico, in questa specie di « corrispondenza co' migliori de' secoli passati, » come diceva il Descartes, dileggiatore tutt'altro che mediocre della storia della filosofia.

Il Dottor sottile, a nostro avviso, è appunto di quelli conversando coi quali può ritrarsi singolare profitto. Il clero cattolico dei varj paesi, come abbiamo rilevato già, torna oggi, in filosofia, alla scolastica; i Gesuiti col loro insegnamento al Collegio Romano, la Congregazione dell'Indice co' suoi sospetti per ogni altra filosofia, Pio IX e Leone XIII con le loro raccomandazioni e prescrizioni formali, hanno provocato e reso generale un movimento siffatto. Nè a noi deve rincrescerne, dacchè la scolastica sia in fondo una filosofia meno avversa alla ragione che non il tradizionalismo del De Bonald e del P. Ventura, e meno audace dell'ontologismo del Malebranche e di quanti l'han preso a seguire. I neo-scolastici si

Digitized by Google

sono anzitutto riaccostati a San Tommaso; ma noi, senza biasimare, per fermo, la loro scelta, dubitiamo che taluni di essi si mostrino dell'Angelico discepoli un po' troppo esclusivi od intolleranti.

Vorremmo ricordar loro che la Chiesa non ha mai rinnegato il Duns Scoto; che nelle Università fino al secolo decimottavo si sono avute cattedre per insegnarvi le tesi scotiste di fronte a quelle dove non si giurava che per San Tommaso (1); e che finalmente il Suarez, il gran dottore della Compagnia di Gesù, che pone continuamente a confronto le opinioni scotiste e le opinioni tomistiche, propende talvolta, nel suo moderato eclettismo, verso le prime.

A coloro, poi, che più proclivi alle cose moderne sarebbero inclinati ad una piena indifferenza per queste antiche controversie, ci permettiamo avvertire che avrebbero torto, in quantochè, almeno in parte, le questioni che vi si agitano sono ancora quelle che tengon divisi i filosofi dell'età nostra.

Obietto del nostro studio presente è la filosofia del Duns Scoto; pur nonostante, alla nostra analisi critica delle sue dottrine farem precedere un capitolo intorno alla sua vita e a' suoi scritti. Sul quale argomento v'è certamente poco o nulla da dire di nuovo; ma in una monografia del Duns Scoto bene sta il far giustizia ancora una volta di tutte quelle fatue leggende che per il nostro filosofo hanno tenuto le veci di storia.

---

(1) Per il secolo XVII, vedi WADDING, *Vita Scoti*, t. I, pag. 25; per il secolo XVIII, BRUCKER, *Hist. critica philosophica*, t. III, pag. 826.

Digitized by Google

CAPITOLO I

Della vita e degli scritti del Duns Scoto.

I.

Una monografia, di cui è autore il Renan, è stata consacrata al Duns Scoto, Frate Minore, nel tomo XXV della Storia letteraria di Francia, pubblicata dall'Accademia delle Iscrizioni e Belle Lettere; ma, come ne fa avvertito l'autore medesimo, il fine di essa, nella sua parte biografica, è principalmente negativo, restringendosi quasi interamente a toglier di mezzo le leggende che fin qui hanno supplito alla mancanza di dati sicuri sulla vita del nostro filosofo.

« Sarebbe difficile, scrive infatti il Renan, trovare un uomo celebre del Medioevo la cui vita sia meno conosciuta di quella dello Scoto.... Coll'andar del tempo, e per contrapporlo a S. Tommaso d'Aquino, il dottore per eccellenza della scuola domenicana, gli s'è costruita una biografia leggendaria » (1).

(1) Op. cit., pag. 404.

Digitized by Google

Giovanni Scoto, chiamato il Dottor sottile, morì senza dubbio a Colonia l'8 novembre del 1308; ma quanto al luogo e alla data della sua nascita, nulla può stabilirsi di certo.

« Non poche città, scrive Luca Wadding (1), l'ultimo e principale editore delle opere dello Scoto ed autore degli Annali dei Francescani, si contrastavan la gloria d'aver visto nascere Omero: non città, ma regni interi si contrastano quella di essere state la patria dello Scoto. » Si è voluto, infatti, e Inglese e Scozzese e Irlandese; e noi dobbiam convenire che mal potrebbesi definire questione siffatta. Si è supposto in generale che i due nomi di Duns e di Scoto, od uno dei due per lo meno, fossero presi dal suo paese natale, come i nomi di Alessandro di Hales o di Guglielmo d'Occam; ma questa congettura ci rischiara ben poco, inquantochè sia in Irlanda, sia in Scozia e sia in Inghilterra i villaggi che si chiamano Duns, o quelli a comporre il nome dei quali entra Duns, sono assai numerosi. Inoltre, nel secolo XIV, sono Scoti tanto gl'Irlandesi (Hibernia seu Scotia major) quanto gli Scozzesi; ora, per qual ragione un Inglese del medesimo tempo non sarebbesi potuto chiamare Scoto esso pure, come fra noi si chiamano molti Langlois o Lallemand? La testimonianza più antica intorno la nascita del Duns Scoto è una nota riportata in fondo ai nove manoscritti che del nostro dottore si conservano in Oxford. Questa nota lo fa nascere « in un casolare detto Dunstan, della Parrocchia di Emyldon, nella contea di Northumberland, » e perciò in Inghilterra. I nove manoscritti

(1) *Vita Scoti;* Scoti Opera, ediz. Wadding, tom. I, pag. 2.

Digitized by Google

citati, ci fa sapere il Renan (1), sono tutti di mano d'un copista alemanno del 1460, circa un secolo e mezzo, cioè, posteriore alla morte dello Scoto. Ma verso il 1490, riferisce il Wadding (2), Paolo Amalteo Italiano fa dello Scoto un Irlandese, dello stesso paese di Maurizio di Porto, arcivescovo di Tuam, che ne ha commentato le questioni sulla Metafisica e che è oriundo dei dintorni di Down Patrich, « la città santa d'Irlanda » (3). Poco avanti del Wadding, il dotto scozzese Tommaso Dempster (4) aveva con molta energia rivendicato alla Scozia il Dottor sottile, fondandosi, fra le altre, sulla testimonianza di Francesco Mayrone, francescano, morto nel 1323; la quale testimonianza sarebbe pressochè decisiva se fosse accertata; per questo perchè dicesi Francesco Mayrone essere stato a Parigi discepolo del Duns Scoto.

Nel fine di conservare il Duns Scoto all' Irlanda, i suoi editori irlandesi recano un argomento psicologico abbastanza ingegnoso (5). Nella Esposizione sui dodici libri della Metafisica, pubblicata fra le opere del Duns Scoto, al libro settimo, testo 17, si legge: « Nella definizione di *bianco*, *uomo* non entra necessariamente; ma accade il contrario nella definizione di *Francesco* o di *San Patrizio.* » Ecco *la voce del cuore* per il Wadding, ecco i nomi che vengono spontaneamente sul labbro di un francescano irlandese! Ma il Renan fa rilevare che questa medesima

(1) Pag. 405.
(2) Op. cit., pag. 2.
(3) RENAN, pag. 407.
(4) WADDING, op. cit., pag. 3.
(5) WADDING, ibid.: UGO CAVELLO, *Vita Scoti,* cap. I.

Digitized by Google

Esposizione reca in fine com'essa sia stata compilata da Antonio Andrea, su note conservate dell'insegnamento dello Scoto. Sia pure, soggiungeremo noi; ma Andrea era Aragonese, e non avrebbe certamente inventato l'esempio di San Patrizio se non l'avesse raccolto dallo Scoto; nè l'argomento ci pare, a dir vero, da trascurare.

Il Cavello, poi, nota di più che lo Scoto, per qualificare i mendicanti impostori (1), usa *trutani*, « che è, egli dice, tutta parola irlandese. » E veramente essa viene dal gaelico *trudanch*, vagabondo, o *truagan*, povero; potremmo, per altro, osservare al Cavello che il francese e l'inglese ne avevan già fatto *truand* o *truant* (2).

Lo stesso autore cita ancora dei versi irlandesi, dai quali parrebbe risultare che la tradizione popolare dell'Irlanda facesse del Duns Scoto una gloria nazionale:

Cia an doctuir, as mor iul,
Lend ion-tour, mathar dé?
Aingiol glormhar, deamhan sud,
No as é Scotus o Dune?

Il Cavello non traduce altro che i due ultimi versi: « *Unus es trium, angelus e coelo, diabolus ab inferno, vel Scotus de Duno.* » Un dotto celtico, però, autorevolissimo, ci assicura che la traduzione dell'intero passo potrebbe essere la seguente: « Qual

(1) Scoto, *In 4 Sent.* D. 15, q, 2, n. 24.

(2) Vedasi Ducange. Diz. alla voce *Trutanus.* Si trova nel Concilio Trevir., ann. 1227, tom. 7. Collez. Marten, col. 117.

Digitized by Google

è il dottore di cui la scienza è sì vasta, che *per noi* è stabile baluardo (a lettera *apta turris*) della gloria della madre di Dio? È esso un angelo, un demonio, o Scoto di Dun? » Ma di chi sono questi versi? E il valore di questa tradizione qual'è? In tutto questo non è per fermo una prova; ma tutt'al più è una presunzione in favore dell'origine irlandese dello Scoto.

Non si è potuto stabilire quanti anni avesse lo Scoto quando morì. « Egli sarebbe nato, dice il Wadding (1), l'anno 1266, se è vero quel che scrive Andreá Thevet, che lo Scoto morì nel suo quarantatreesimo anno di età. Ma se invece, come altri sostengono, egli non è vissuto che 34 anni, la sua nascita cadrebbe nel 1274, l'anno cioè in cui morì il dottore serafico San Bonaventura. Mirabile disposizione di una Provvidenza tutta piena di tenerezza per i suoi frati Minori, che, non appena un loro astro della scienza volgeva all'occaso, facevane sorgere un altro sull'orizzonte! »

Il dotto Fabricius (2), con altri, fa vivere il Duns Scoto sessantatrè anni, per lo che la data della nascita risalirebbe al 1245; ma il suo cenno sul Duns Scoto sembra non troppo attendibile, perchè egli lo fa uditore d'Alessandro di Ales che morì precisamente in quell'anno.

Lo Scoto stesso, alludendo in un passo (3) a San Bonaventura, lo chiama un antico dottore, *antiqui ejusdem doctoris;* e il dottore serafico morì appunto 20 anni dopo Alessandro di Ales.

---

(1) *Vita Scoti*, pag. 5.
(2) *Biblioth. med. et infim. latinit.*
(3) Scoto, *In I Sent.* D. 26, q. 1, n. 23.

Digitized by Google

Quando entrò lo Scoto nell'Ordine francescano? Da giovanissimo forse, per gratitudine verso due religiosi francescani, che l'avrebber condotto a Oxford, come ci narra Major? (1) o dopo aver professato e scritto almeno le sue *Questioni sulla Metafisica*, come sostiene Maurizio di Porto? (2) Di queste testimonianze non sapremmo a quale dare la preferenza; una sola cosa è sicura, che lo Scoto compì a Oxford i suoi studj, e vi cominciò ad insegnare.

Si crede che egli abbia avuto per maestro Guglielmo di Ware o Varrone, da lui citato più volte, ma senza qualificarsi per suo discepolo. Guglielmo Varrone insegnò successivamente a Oxford e a Parigi, e meritò l'appellativo di *doctor fundatus*. Nei suoi manoscritti, che non sono stati mai pubblicati, troverebbesi, forse, la prova che il Duns Scoto ha largamente attinto agli scritti del proprio maestro; (3) lo che renderebbe ognora più verosimile che lo Scoto, morto, secondo molti, a 33 anni, abbia potuto lasciare opere così numerose (4). Nei Commentarj delle Sentenze, o nelle Somme, i dottori scolastici, tenendo dietro a un ordine di questioni prestabilito, nè badando punto alla originalità della forma, non si facevano scrupolo di valersi di ciò che i loro predecessori avevano scritto, quando non reputavano

---

(1) *De gestis Scotorum*, lib. IV, citato dal WADDING; *Vita Scoti*, pag. 5.

(2) SCOTI Opera, t. IV, p. 508.

(3) *Storia letteraria della Francia*, t. XXI, cenno su *Guglielmo Varron* del LAJARD.

(4) Questa congettura, esaminati i codici del Varrone, che si conservano nella Nazionale di Firenze, apparisce priva di fondamento. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

di doverli contraddire e confutare (1). Pare altresì che il Duns Scoto siasi ispirato su parecchi punti a Rogero Bacone (2), ma non potè noverarsi tra' suoi scolari, e non lo conobbe che nella estrema vecchiezza, nel tempo in cui Niccolò IV pose finalmente termine alla sua lunga cattività. Quando il Bacone morì nel 1294, lo Scoto aveva forse vent'anni.

Insegnò a Oxford dopo il Varrone, e vi commentò con gran plauso le *Sentenze* di Pietro Lombardo, fin dal secolo decimoterzo base di ogni insegnamento teologico. Secondo una tradizione raccolta dal Pitseo (3), si narra che tale fu il rumore destato da lui, che tosto trentamila uditori affluirono intorno la sua cattedra mentre l'ultima rassegna dell' Università di Oxford non dava che tremila studenti. Evidentemente questa è una cifra favolosa, dice l'Haureau (4); or come fidarsi per tutto il resto a persone che ingenuamente raccontano queste cose?

In Oxford, pertanto, egli scrisse indubitatamente le sue opere principali, le *Questioni sopra Aristotele*, il *De Rerum principio*, e soprattutto il suo primo *Commentario* sul Maestro delle Sentenze, noto col nome di *Scripium Oxoniense*, e dove trovasi qualche dato relativo al tempo in cui fu composto. Nella seconda questione del prologo è fatta allusione a una grande vittoria dei cristiani in Oriente e all'imminente caduta dell'Islamismo; non può, dun-

(1) Così S. Tommaso si è servito della *Somma delle Virtù* di Alessandro di Ales. Ved. SIMLER, *Delle somme teologiche*, pag. 120-122.

(2) CHARLES, *Roger Bacon*, pag. 242.

(3) Citato dal WADDING, *Vita Scoti*, pag. 7.

(4) *Hist. de la phil. scol.*, part. 2ª, t. II, pag. 172.

Digitized by Google

que, trattarsi che della vittoria riportata nel 1299 contro il sultano d'Egitto dai Templari alleati ai Mongoli e agli Armeni: Gerusalemme, dopo questa battaglia, aprì le porte ai Cristiani, i quali non vi rimasero nemmeno un anno intero. L'opera, dunque, o il primo libro almeno, era stato composto prima che questa disfatta fosse conosciuta in Inghilterra; nel libro quarto (*Dist.* 25, q. 1) si cita una bolla di Benedetto XI, eletto pontefice nel 1303.

I Francescani dovevano desiderare di far conoscere costui, il quale illustrava siffattamente il loro Ordine, in luogo più celebre ancora di Oxford, nella stessa città di Parigi; e a questa istallazione dello Scoto nella Università di Parigi si riferisce appunto il solo documento storico e sincrono che sussista su ciò, vale a dire una lettera di Gonsalvo, generale dei Francescani, indirizzata al guardiano del convento di Parigi, e riprodotta nel testo dal Wadding (1). Ivi è detto esser venuta la volta per l'Ordine Francescano di presentare un candidato al baccelierato; e poichè, per gli statuti di quel convento, spettava alla provincia di Francia a presentare un candidato straniero, Gonsalvo, dopo aver tessuto dello Scoto l'elogio maggiore, prescrive di presentarlo.

Dal contenuto di questa lettera, datata da Ascoli della Marca d'Ancona il quattordicesimo giorno avanti le calende di dicembre dell'anno 1304, parrebbe che il Duns Scoto fosse di già a Parigi, ma da breve tempo; poichè vi è detto che si presenterà altresì al baccelierato il frate Alberto di Metz, « dato ch'egli possa tornare al convento; » lo Scoto, poi, vi è riguardato come straniero alla provincia (francescana) di Francia. È

(1) *Vita Scoti,* pag. 9.

Digitized by Google

noto inoltre che solamente nell'aprile del 1304 (1) Benedetto XI aveva restituito alla Università di Parigi il diritto di conferire i gradi accademici, tolti dal suo predecessore; e lo Scoto non si era dicerto recato a Parigi che per profittare di siffatta restituzione di quella prima Università alla dignità sua vetusta.

Ma anche questo documento unico ci lascia delle dubbiezze (2). Anzitutto, si tratta qui di un Giovanni Scoto e non di Giovanni Duns Scoto; e un omonimo del Dottor sottile, parimente francescano, è citato esso pure come scrittore di Metafisica (3). E inoltre, con qual fondamento può asserire Gonsalvo di conoscere, non solo per fama, sì ancora per una lunga esperienza (*partim experientia longa, partim fama*) un religioso che si era segnalato ad Oxford, ma che nel 1304 aveva forse 30 anni appena, e che non erasi mai allontanato dall'Inghilterra? (4)

Quattr'anni al più sembra essersi trattenuto in Parigi il Duns Scoto. « Gli Statuti dell'Università a coloro che prendevan la laurea in Teologia imponevano di commentare il Maestro delle Sentenze; e indi Scoto riprese il soggetto del suo insegnamento di Oxford. »

Lo schema di questo suo insegnamento trovasi,

(1) JOURDAIN, *Hist. de l'Univ. de Paris*, t. II, n. 368.

(2) RENAN, op. cit, pag. 410.

(3) Uno *Scoto* e un *Giovanni Scoto* figurano fra i 40 dottori che firmarono un'approvazione delle opere di Raimondo Lullo nel 1309. WADDING, *Vita Scoti*, pag. 20.

(4) Se, come non è improbabile, Gonsalvo e Giovanni Scoto fossero dimorati insieme due o tre anni, ciò basterebbe a spiegare l'*experientia longa* della lettera citata. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

infatti, nello scritto che reca per titolo *Reportatorum Parisiensium libri IV*. Se aggiustiamo fede al Wadding e al Cavello (1), sarebbe in quel tempo accaduto in Parigi un fatto che avrebbe levato al sommo la gloria dello Scoto. Per sopire le fiere controversie tra Francescani e Domenicani sull' Immacolato Concepimento di Maria Vergine, propugnato dai primi, combattuto dai secondi, il Pontefice, o forse semplicemente il vescovo di Parigi, avrebbe ordinato una solenne discussione fra le due parti all'Università di Parigi. Campione della tesi francescana il Duns Scoto. E come nella sua adolescenza, quando appunto disperava di riuscire negli studj, gli era apparsa, mentre dormiva, la Vergine invocata da lui nel suo dolore, ed aveale promesso di farsi il difensore della sua gloria; così ora, sostenuto dalle grazie celesti, favorito da una nuova apparizione, il Duns Scoto sarebbe sceso in campo armato di dugento sillogismi, avrebbe avuto vittoria pienissima, sarebbegli stato concesso l'appellativo di Dottor sottile, e immediatamente l'Università avrebbe decretato di non ammetter più ai gradi chiunque non avesse giurato di sostenere l'Immacolata Concezione.

Ma la critica interviene, e di tutta questa leggenda non fa restar nulla. Il decreto al quale essa allude è del 1497 soltanto. « Nel 1387, osserva il Renan (2), vediamo Giovanni di Montson, domenicano, sostenere all'Università di Parigi tesi contro l' Immacolato Concepimento. È combattuto, invero, e censurato aspramente; ma l'Università non aveva emanato

(1) CAVELLO, *Vita Scoti*, c. III; WADDING, c. III e VII.

(2) Pag. 414. Cfr. JOURDAIN, op. cit., n. 836 e segg., e pag. 187.

Digitized by Google

dicerto nessun decreto per ciò, e il dotto D'Argentré, giudice così autorevole in siffatta questione, dichiara espressamente di non avere trovato negli annali dell'Università di Parigi, prima dell'anno 1384, traccia veruna di disputa intorno all' Immacolata Concezione » (1).

Dopo lo Scoto soltanto, e Francescani e Domenicani combatterono su questo terreno, i primi per riuscir vittoriosi sopra i secondi, contro il loro costume, incuorati com'erano dal fervor popolare. San Tommaso d'Aquino, propriamente parlando, non aveva ammesso l'Immacolata Concezione; per lui « la beata Vergine contrasse la macchia del peccato originale, ma le fu cancellata prima di uscire dal seno della madre sua » (2), perchè « è ragionevole il credere

(1) Nell'Università di Parigi non si conservano, nè si possono conservare gli atti di tutte le discussioni ivi fatte; sicchè quest'argomento negativo non ha gran valore. D'altra parte non sembra probabile che l'opinione affermativa intorno all'Immacolato Concepimento della Vergine, dichiarata eretica da Alberto Magno, combattuta dal comune dei Dottori, potesse, come asserisce l'Aureolo morto nel 1322, essere senza una discussione autorizzata con una festa speciale. *Sed clarum est quod Dominus Papa... et Universitas studii Parisiensis.... celebrant festum Conceptionis.* Giovanni Bacone, carmelitano, morto verso il 1340, scriveva: *Non a multis annis disputatum est inter theologos in Universitatibus Parisiensi, Oxoniensi ac Cantabrigensi, et ubique determinatur quod sanctum est Conceptionem B. M. celebrare.... et in dictis Universitatibus celebratur per statutum.* Questi argomenti positivi, a nostro avviso, la vincono sopra l'argomento negativo cavato dal silenzio degli atti della Università di Parigi. (*N. d. T.*)

(2) San Tommaso, *S. Theol.*, 3ª, p. 27, q. 27 a. 2 ad 2^{um}. Il commentatore spiega come non siavi contraddizione con

Digitized by Google

che ella sia stata dotata di privilegj più segnalati delle altre. » Troviamo poi la stessa precisa dottrina in San Bonaventura, che parimente dichiara la Immacolata Concezione contraria all'autorità dei santi e ad ogni insegnamento dei dottori cristiani dell'età sua (1). Il Duns Scoto inaugura una mutazione in insegnamento siffatto (2): nel tredicesimo libro del suo *Commentario delle Sentenze* (D. 3, q. 1:) alla questione: « Maria è stata concepita col peccato originale? » risponde che « Dio ha potuto fare che ella non sia stata mai macchiata del peccato originale; che non sia rimasta nel peccato se non per un istante; che nell'ultimo momento di quel tempo ella ne sia stata purificata.... Quale di queste tre cose possibili si è avverata? Dio solo lo sa. Se l'autorità della Chiesa non vi si oppone, *par più probabile* l'attribuire a Maria ciò che è più perfetto. » C'è una bella differenza tra questa opinione piena di una prudente riserva, e lo zelo impetuoso che la leggenda attribuisce al Duns Scoto; ond'egli non può essere stato

---

questo passo di S. Tommaso. *In 1um Sent.* D. 44, a. 3 ad 3um: « Virginis quae a peccato originali et actuali immunis fuit. » *Immunis* significa una esenzione innata. — Veggasi inoltre S. Tommaso, *De Malo*, q. 4, a. 6; e segnatamente *Quodlibetales quaestiones*, VI, a. 7 *Resp. dicendum.*

(1) S. Bonav., *In 3um Sent.* D. 3, 1° p., a. 1, q. 2: « Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem. »

(2) In questa dottrina lo Scoto seguì le orme del suo maestro Varrone, e la pia opinione corrente allora nell'Inghilterra circa l'Immacolato Concepimento della Vergine. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

il cavaliere ardito e vittorioso dell'Immacolata Concezione quale la leggenda stessa ce lo ritrae (1).

Nel 1308 un ordine dello stesso generale dei Francescani, Gonsalvo, il quale aveva così vivamente encomiato e sostenuto il Duns Scoto nel 1304, lo richiamava dalla Università di Parigi, dove, secondo la leggenda, avrebbe avuto una parte così cospicua, e lo mandava a Colonia. Intorno alla cagione di questo trasferimento i biografi hanno affacciato opinioni e congetture diverse. Fu forse mandato a Colonia per fondarvi una Università, che non potè essere istituita se non nel 1338? O non è forse più ragionevole il credere che egli vi fosse inviato perchè era là necessario un dotto ed abile teologo da contrapporsi ai Beguardi e ad altri dello stesso genere, i quali appunto nel 1308 vi si mostravano numerosi, e agitatori pericolosissimi per la Chiesa e per la società civile; sètte eccessive uscite fuori dal medesimo movimento che aveva generato gli ordini mendicanti, e contro le quali essi dovevano combattere per i primi affine di non esser compromessi con quelle?

Accolto, si dice, a Colonia, non come un lettore caduto in disgrazia, ma come un personaggio invia-

(1) In quel tempo in cui la quasi universalità dei Teologi, posta tra il pericolo di ferire il domma del peccato originale, e la fede dell'eccellenza della Vergine, si chiariva contro l'Immacolato Concepimento, il solo dar per *probabile,* anzi per *più probabile* un'opinione contraria, era un grandissimo ardimento. Si sa che, per regola canonica, le opinioni contrarie al comune dei Teologi vengono qualificate di *temerarie;* e tale era allora la sentenza che poi invece trionfò. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

tovi con una missione importante (1), il Duns Scoto vi morì l'8 novembre del medesimo anno; e a quel modo che non erano mancate sulla sua vita, non mancarono nemmeno sulla sua morte le più contraddittorie leggende. Paolo Giovio (2) sostiene che il Duns Scoto, caduto in letargo, sia stato sotterrato vivo, e che il cadavere fosse poi trovato colla testa fracassata vicino alla porta del sepolcro, dov'egli s'era trascinato e dove si era mangiato le mani. Ma Paolo Giovio scrisse nel secolo XVI; e poi, qual fede può aggiustarsi a colui che Carlo V chiamava il suo *Mentitore?* Il Wadding, per rigettare questa che egli chiama sciagurata tragedia (3), si fa forte del silenzio serbato su questo proposito dagli scrittori che han parlato dello Scoto innanzi Paolo Giovio, e del modo costante tenuto dai Francescani di Colonia per le sepolture; poichè questi fermavano i loro morti sopra una tavola e li seppellivano così in una fossa, senza costruire mai veri e proprj sepolcri a vôlta; ciò che rende impossibile il racconto dell'infelice sepolto vivo, che si alza in piedi, e va a dar di cozzo nelle pareti. È poi inutile parlare della « notte profonda che ricopriva certi fatti nei monasteri, » come scrive il Rousselot (4), il quale vi sospetterebbe quasi un delitto. Il Duns Scoto a Colonia non si trovava in mezzo a nemici, come a San Gildas Abelardo; onde

(1) WADDING, *Vita Scoti,* pag. 13.

(2) *Elog. Virorum illustrium,* pag. 9.

(3) Pagg. 14-15. E parimente il CAVELLO, *Apologia pro I. Scoto contra Bzovium,* c. 9., dichiara avere verificato che nel convento di Colonia non ci sono mai stati sepolcri.

(4) *Studj sulla filosofia nel Medioevo,* part. 3ª, pag. 6.

Digitized by Google

l'opinione più verosimile, alla quale, secondo il Wadding e le testimonianze da lui recate, sia dato più ragionevolmente attenerci, è che lo Scoto sia morto all'improvviso, o dopo brevissima malattia, forse di un colpo apopletico, nel momento appunto delle sue più ardenti controversie contro i Beguardi; e una scomparsa così improvvisa d'un uomo ormai celebre e ancora quasi giovane basta a spiegarci quali tragiche leggende debbano essersi architettate intorno alla tomba di lui.

Chi era il Duns Scoto come uomo? Qual concetto formarsi del suo carattere? I suoi biografi Francescani ce lo dipingano così infiammato dello spirito del lor fondatore (1), da spingere all'estremo l'amore della povertà fino a chiedere la elemosina per la strada da Oxford a Parigi, e da Parigi a Colonia (2); d'una pietà ardente, soggetto ad estasi, favorito da visioni. Il Wadding narra (3) che dopo una notte di Natale in cui il Santo Bambino stette un istante nelle sue braccia, il Duns Scoto fece la risoluzione di non usare assolutamente più carne, di non portare più sandali, e di tener sempre lo stesso abito tutto consunto (4). Se non che, invece di starsene ai bio-

(1) WADDING, *Vita Scoti,* c. 14; CAVELLUS, c. 3.

(2) Scoto insegnava che la istituzione della proprietà era l'effetto del decadimento della nostra natura. Vedasi *In 4^um^ Sent.* D. 25, q. 2, t. XI, pagg. 151-152.

(3) WADDING, op. cit., pag. 24.

(4) Circa il 1705 i Francescani sollevarono la questione della sua canonizzazione, ma la cosa non ebbe seguito. Ved. RENAN, op. cit., pag. 423. — Ciò non è esatto. Il vero è che nel 1706 s'introdusse la causa per il riconoscimento del culto *ab immemorabili* presso la Sacra Congregazione dei Riti; quindi lo Scoto ha, giusta le regole ecclesia-

Digitized by Google

grafi, i quali, come abbiamo veduto nella pretesa discussione nell'Immacolato Concepimento, sono tanto poco sicuri, non è egli partito migliore di cogliere l'uomo ne' suoi proprj scritti? E può darsi che al nostro fine porgano qualche utile dato le sue opere inedite, ad esempio i *Sermoni*, o il *Trattato della perfezione degli Stati*, e delle quali nissuno ci ha dato neanche un'analisi. Il Wadding stesso, che pur novera fra le opere del Duns Scoto un *Tractatus de perfectione statuum* (1) racconta (2) di aver veduto un cotal manoscritto di quest'opera, ma di cui non può ammettere l'autenticità, per questa sola ragione che esso conteneva cose le quali accendono il fuoco delle discordie e istigano all'odio; cose, insomma, che un uomo di senno non dirà mai. « Se non che, il francescano del decimosettimo secolo avrebbe egli dimenticato per caso gli ardimenti dei primi generali del suo Ordine, dei Giovanni da Parma e dei Santi Bonaventura? O pur dobbiamo ritenere il Duns Scoto come un tribuno violento, destinato a sconvolgere l'ordine sociale e religioso del Medioevo anche più dei Beguardi, se non fosse morto sul cominciare delle sue battaglie con loro? »

Gli scritti editi del Duns Scoto non possono darci lume sicuro sul carattere del loro autore; e pur tuttavia il Renan (3) vi trova argomento a un giudizio tutt'altro che favorevole: « Il Duns Scoto, egli dice, vi apparisce, in generale, d'una natura violenta e

---

stiche, il titolo di *Venerabile;* la causa di beatificazione è tuttora pendente. (*N. d. T.*)

(1) *Scriptores ordinis Minorum,* pag. 203.

(2) RENAN, op. cit., pag. 423.

(3) Pag. 424.

Digitized by Google

di un ingegno incolto e negletto. Tutt'altro che temperato come San Tommaso, ha un tono severo, rude, mordace, tagliente; si lascia trasportare fino all'invettiva, ed è alla sua volta d'una intolleranza sconfinata.... L'estrema durezza dei suoi scritti non darebbe argomento ad ammettere in lui quelle virtù singolari che la tradizione francescana gli attribuisce; soprattutto, poi, quell'ardore mistico, quell'amore della povertà evangelica, quella carità illimitata, che gli faceva amare tutti quanti gli uomini di una tenerezza ineffabile. » Pare a noi che siffatto giudizio debba essere temperato. La durezza di stile che si biasima nel suo *Commentario delle Sentenze* non è punto maggiore di quella che notasi nella Somma Teologica di San Tommaso e nei Commentarj di San Bonaventura; e il tono del breve scritto sul *Primo Principio*, che chiude con quelle belle invocazioni a Dio, rammenta gli slanci devoti dell'Itinerario dell'Anima. Pone egli, invero, soverchio zelo nel criticare minuziosamente le proposizioni dei dottori che lo han preceduto, e non solo di San Tommaso e di Godefroy, ma ben anche di Enrico di Gand e dello stesso San Bonaventura; spesso, è vero, egli sofistica su dei nonnulla, su delle pure espressioni, mentre in sostanza è d'accordo giù per su con coloro contro i quali combatte (1); ma con tutto ciò non ci

(1) Si è detto perfino: « Mentre San Bonaventura par che s'ingegni a porsi d'accordo con San Tommaso di Aquino tutte le volte che ei dissente da lui, lo Scoto, all'opposto, trova modo di combatterlo fin quando è d'accordo con esso. » WADDINGTON: *De l'autorité d'Aristot. au moyen âge.* Acad. des Sc. morales. Compte-Rendu par Vergé, 1877, 2e Sem., pag. 741.

Digitized by Google

sembra che la invettiva gli sia familiare. Parlerà, sì, dei « vergognosi » errori d'Aristotile (1) circa la natura dell'anima, o in certe questioni di morale pratica; ma questo non gl'impedisce affatto di professare in generale il culto dovuto all'autorità del Filosofo. Tratta di maledetto Averroe; ma era pecca comune ai dottori e agli artisti cristiani di non risparmiare nè punto nè poco il filosofo arabo. Tutte le volte che il Duns Scoto critica autori cristiani, si astiene affatto dal qualificarli; rarissimamente li nomina, come fan rilevare il Cavello ed il Wadding (2), e quasi mai ne riprova le opinioni in un modo assoluto.

La sua autorità ecclissò rapidamente nell'Ordine Francescano quella d'Alessandro d'Ales e di San Bonaventura. Fra' suoi uditori, chi più s'adoperò per la sua gloria è l'aragonese Antonio Andrea, di cui abbiamo già tenuto parola, e che ne ha pubblicate le *Questioni di Metafisica*. Un secondo, Francesco Mairone o di Mayronis, si dichiara con entusiasmo discepolo suo, ma non ne rispecchia fedelmente le dottrine. Guglielmo d'Occam, il quale era stato suo scolare, secondo alcuni a Oxford, a Parigi secondo altri, oppugnò alcune teorie del maestro, alcune altre ne esagerò; ma quantunque lo contraddica, non gli rifiuta punto per questo il titolo di *Doctor ordinis* (3), di Maestro della scuola Francescana.

---

(1) *De rerum principio*, q. 9 a 2; e *In 1^um Sent. Prologi*, q. 1.

(2) *Vita Scoti*, pag. 25.

(3) WADDING, *Annales Minorum*, t. III, pag. 94; CAVELLUS, *Vita Scoti*, cap. III.

Digitized by Google

II.

Ed ora trascriviamo la nota delle opere del Duns Scoto quali si trovano nella edizione in dodici volumi in folio corredata di note, di scolj e di commenti, pubblicata nel 1639 a Lione da Luca Wadding, francescano irlandese, e dedicata al cardinale Alfonso Richelieu, conte arcivescovo di Lione, e fratello del gran ministro. Tutto quanto poi può dirsi circa l'autenticità di queste varie opere, trovasi così nel cenno del Renan (1) come nelle « censure » che lo stesso Wadding ha preposto ad ognuna di esse.

Il primo tomo comprende: 1° la Vita di Giovanni Duns Scoto, scritta dal Wadding; 2° *Tractatus de modis significandi*, sive gramatica speculativa, attribuita spesso ad Alberto di Sassonia, dell'Ordine di Sant'Agostino; 3° *In universam Logicam quaestiones*, in cui entrano: 1) Super Universalia Porphyrii; 2) In librum praedicamentorum; 3) In primum et secundum librum Perihermenias; 4) In libros Elenchorum; 5) In librum primum et secundum posteriorum Analyticorum; 6) Expositio quaestionum Doctoris subtilis in quinque universalia Porphyrici, del francescano Maurizio di Porto, arcivescovo di Tuam.

Nel 2° tomo si trovano: 1° *Quaestiones in VIII libros physicorum Aristotelis*, con un commento di Francesco Pitigliano d'Arezzo. Il Wadding pone in dubbio per alcune ragioni abbastanza buone l'autenticità di quest'opera, sia perchè il Duns Scoto vi è citato come un altro autore, sia perchè sono in essa

(1) Pag. 425.

Digitized by Google

sostenute opinioni contrarie a quelle professate nelle sue opere autentiche (1); 2° *Quaestiones super libros Aristotelis de anima,* con note di Ugo Cavello, francescano, stato professore di teologia a Lovanio ed a Roma, e un supplemento del medesimo « relativo a tutte le questioni proposte intorno all'anima dagli antichi e dai moderni. »

Il 3° tomo contiene: 1) *Meteorologicorum libri IV;* 2) *Quaesliones disputatae de rerum principio,* sive quaestiones universales in philosophiam. Le parole *de rerum principio* non sono, come scrive il Renan, quelle precise colle quali comincia l'opera, ma dopo di avere nelle prime questioni trattato del principio delle cose e della potenza creatrice di Dio, l'autore discorre delle creature e dell'anima umana, quindi del tempo paragonato all'eternità, e finalmente della natura di Cristo, creata insieme e increata (2). Le Meteore e il trattato del Principio delle cose recano note marginali e scolj del Wadding; 3) *De primo rerum omnium principio,* con commenti di Maurizio di Porto e con scolj e note di Ugo Cavello; 4) *Theoremata subtilissima* ad omnes scientias speculativas, con commenti e scolj dei medesimi, opera singolarmente oscura per testimonianza dello stesso Maurizio (3), e che consiste in una serie di proposizioni e di ragionamenti brevissimi, dove sembra che lo Scoto sofistichi talvolta sul suo pensiero medesimo, e revochi in dubbio ciò che altrove ha sostenuto; 5) *Collationes, seu disputationes subtilissimae,* con note

(1) Vedi WADDING, t. II, *Censura.*

(2) Questo trattato, importantissimo per lo studio della dottrina dello Scoto, è incompleto.

(3) SCOTI Opera, t. III, pag. 262.

Digitized by Google

e scolj di Ugo Cavello, avente per soggetto l'intelligenza e la volontà nell'uomo, poi in Dio, e in ultimo nelle persone divine. Questi « confronti » sono, non dissertazioni a cui tengon dietro le conclusioni loro relative, bensì una raccolta di argomenti contraddittorj, senza che l'autore alla fine faccia conoscere il suo proprio pensiero. Il Wadding vi ha aggiunto delle soluzioni ricavate da altri scritti dello Scoto; 6) e 7) Due trattati incompiuti *De cognitione Dei*, et *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*, con note e scolj di Luca Wadding.

Nel tomo 4° si trova: 1) *Expositio in duodecim libros metaphysicorum Aristotelis;* che è una glossa abbastanza larga dei testi principali dello Stagirita, e in fine della quale si leggono queste due osservazioni: che la glossa non comprende il tredicesimo e quattordicesimo libro, facendo essa doppio ufficio con altre parti della metafisica; e che colui il quale ha compilato quest'opera, si è servito d'uno scritto lasciato dal Duns Scoto, ispirandosi in quello alla dottrina di lui, per render compiuta l'opera stessa. Il Wadding e il Cavello attribuiscono questa compilazione ad Antonio Andrea; ed i rimandi che lo Scoto stesso fa nelle *Questioni sulla metafisica* ci fan sicuri che egli ha scritto pure una glossa di detto trattato. Il Wadding vi ha aggiunto dei sommarj e delle note del Cavello; 2) *Conclusiones utilissimae ex XII libris metaphysicorum Aristotelis*, sunto della metafisica con alcune spiegazioni; 3) *Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis*, con osservazioni di Maurizio di Porto, e scolj e note del Cavello. Manca il libro undecimo, e l'opera si chiude col dodicesimo.

Nei tomi V, VI, VII, VIII, IX, X, si comprende:

Digitized by Google

Super libros quatuor magistri sententiarum quaestiones, con note e scolj del Wadding, ed ampj commenti di Francesco Licheto (morto nel 1520) sul primo, sul secondo e sopra una parte del terzo libro; di G. Ponzio sulla fine del terzo, e di Antonio Icqueo sul libro quarto; commentatori francescani tutti e tre, e i due ultimi anco Irlandesi. Questa è l'opera più insigne del Duns Scoto, ed è spesso citata col titolo di *Scriptum Oxoniense*. Non è stata compiuta da lui, e la fine del quarto libro dopo la duodecima questione della distinzione 49 è stata trascritta dai *Reportata Parisiensia* di cui appunto veniamo a parlare.

L'undecimo tomo comprende un nuovo commento di Pietro Lombardo dal titolo: *Reportata Parisiensia*. È meno svolto del Commento di Oxford, del quale ora è un supplemento, ora semplicemente una ripetizione o un sommario. « Plurimos ex illo opere, scrive il Wadding (1), reportavit seu transportavit ad hos commentarios; qua de causa passim reportata seu reportationes vocantur, et a loco, scriptum vel lectura Parisiensis. »

Stanno nel tomo dodicesimo: 1) *Quaestiones quodlibetales*, con note marginali e scolj del Wadding, e un commento del Licheto. Quest'opera consta di ventuna dissertazione; le prime otto hanno per oggetto il Domma della Trinità; le questioni dal 9 al 12 si aggirano sulla potenza di Dio; la questione 13 e quelle dal 15 al 18 vertono sulla volontà umana e sulla moralità; la diciannovesima, sulla natura di Cristo; la ventesima, sulle intenzioni della messa, e la ventunesima sulla buona fortuna; 2) *Concilia-*

(1) Scoti Opera, t. XI, *Censura*.

Digitized by Google

tiones locorum ex quodlibetis Scoti cum aliis eiusdem doctoris locis quae inter se apparenter opponi videntur, del Wadding; 3) De 243 contradictionibus quae in Scoti operibus apparere videntur, del francescano Guido Bartolucci d'Assisi (1).

(1) Il WADDING, nell'opera *Scriptores ordinis Minorum*, pag. 203, dà l'elenco seguente delle opere inedite del DUNS SCOTO: *Lectura in Genesim; Commentarii in Evangelia; In Epistolas Pauli; Sermones de tempore; de Sanctis; Tractatus de perfectione statuum.* I manoscritti della maggior parte di queste opere, e segnatamente dell'ultima che sarebbe la più importante a conoscersi, si trovano oggi ad Oxford ed a Firenze. Vedi RENAN, *cenno*, pag. 446. — Oggi a Parigi dal Vivès è cominciata la stampa di tutte le opere edite ed inedite dello Scoto. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

CAPITOLO II

Dell'idea generale della filosofia secondo il Duns Scoto.

I.

Innanzi di esaminare le diverse parti della dottrina del Duns Scoto, è opportuno domandarci quale idea egli si fa della filosofia, quel che egli pensa della certezza che questa può avere, e del metodo che essa deve seguire. Il secolo decimoterzo crede alla filosofia, crede, cioè, che la ragione umana possa giungere ad alcune soluzioni certe sui principj delle cose, sull'anima e su Dio; non è di parere che « burlarsi della filosofia sia veramente filosofare » (1). Il Duns Scoto non differisce in ciò minimamente dagli scolastici che l'han preceduto, S. Tommaso, S. Bonaventura, Enrico di Gand; egli ha la medesima fede nella ragione, come lo stesso metodo di filosofare e la medesima forma di esporre. « Al pari di essi, egli distingue molto nettamente in principio il dominio della teologia rivelata da quello della filo-

(1) Pascal, *Pensées*, ediz. Havet, art. VII.

Digitized by Google

sofia (1). Al pari di essi nella pratica (2) non ha difficoltà veruna di risolvere problemi filosofici col sussidio di argomenti proprj della Rivelazione, e soprattutto di interpretare la Rivelazione coll'aiuto della ragion filosofica; e infatti, in questa unione pratica delle due scienze la filosofia invade il dominio della teologia più chè questa non invada i confini di quella. Le principali opere del Duns Scoto sono teologiche, lezioni dettate da una cattedra di teologia; ed ei non trascura nessuna occasione di sollevarvi questioni puramente filosofiche, onde Aristotile è assai più spesso citato nei suoi Commentarj delle Sentenze (3), di quel che non siano i testi sacri nelle Questioni sulla Metafisica, opera filosofica interamente. A tutti son note le proteste di Rogero Bacone contro la filosofia, per invadere essa i confini della teologia, e contro la parte soverchia che le si accordava nelle lezioni dei Commentatori delle Sentenze (4); onde, se lo Scoto professò teologia innanzi che Rogero Bacone morisse, non potè al certo non suscitare nel suo vecchio confratello sdegno minore di quello che avevano in lui provocato Alberto il Grande e Alessandro d'Ales.

Tuttavia, se la forma della teologia è così filosofica, il domma non è punto meno il criterio segreto che guida la filosofia scolastica. E noi mostreremo,

---

(1) Vedi Scoto, t. V. *Prologi Sentent.* q. 1 e q. 3.

(2) Su questa distinzione teorica e su questa miscela pratica di filosofia e di teologia, vedasi Simler: *Des Sommes de Theologie*, pag. 202.

(3) Questo metodo non è peculiare allo Scoto, ma comune a tutti i Dottori del suo tempo. *(N. d. T.)*

(4) *Opus minus.* Vedi Simler, op. cit., pag. 131.

Digitized by Google

per esempio, come ciò che ha ispirato al Duns Scoto le idee più originali e profonde della sua metafisica, sia appunto il fine preconcetto di far dipendere tutte le conseguenze logiche dal domma, sconosciuto ai filosofi greci, della creazione divina.

Lo scetticismo è l'abuso dello spirito critico; ora in quanto lo Scoto manifesta uno spirito critico in grado eminente, è potuto sembrare scettico (1); in quanto poi egli non pone, per fermo, l'autorità della fede al disopra di ogni critica, gli si è potuto attribuire un certo misticismo (2). Infatti, esser mistico è ammettere che vi sono, per credere, delle ragioni « che la ragione non conosce » (3); quando poi si trascende fino a sostenere che non vi sono altre ragioni fuori di quelle, il misticismo è, di più, scetticismo. San Bonaventura è un mistico senza essere uno scettico; la fede che egli professa nella ragione è nei suoi Commentarj delle Sentenze non meno inconcussa di quello che sia nelle Somme di San Tommaso; San Bonaventura, però, ammette la sua dialettica dell'amore andar di conserva con la dialettica della ragione, di cui Platone aveva parlato, ma che dal Peripateticismo è negletta; e dopo i Commentarj delle Sentenze, egli scrive l'*Itinerarium Mentis ad Deum* e l'*Incendium amoris* (4). Nel Duns

(1) Brucker, *Hist. critica philos.* t. III, pag. 828: « Nugis tricisque totum detentum; . . . . ancipiti disputandi genere scepticismum jam in orbe philosophico invalescentem in sede regia collocasse. »

(2) Vedi Waddington, Memoria citata, pag. 738.

(3) Pascal, *Pensées*, ediz. Havet, art. XXIV, § 5.

(4) *Incendium amoris*. Prolog. « Istum ergo librum offero intuendum non philosophis, non mundi sapientibus, non magnis theologis infinitis quaestionibus implicatis,

Digitized by Google

Scoto non ci è dato trovare quel misticismo del cuore che pur era propriamente nell'indole del suo Ordine, e che parrebbe altresì dovesse armoneggiare con certi tratti della biografia che è stata fatta di lui. E nemmeno ci sembra di scoprire in lui il misticismo dell'animo, se così può chiamarsi la disposizione di uno spirito, il quale, dopo avere con una critica a oltranza distrutto o di troppo ristretto la certezza della ragione, cerca salvarsi con lo espediente supremo della ragione pratica, assoggettandosi, per esempio, all'autorità della fede rivelata, come fa Guglielmo d'Occam. Conveniamo, però, che in certi passi può il Duns Scoto aver tutta l'apparenza di uno scettico, e financo di un sofista, uomo com' egli è delle distinzioni sottili e delle critiche meticolose, onde appunto gli è venuto dagli ammiratori suoi contemporanei quell'appellativo di Dottor Sottile, che noi siamo tentati di recare a significato non buono. Dopo di essersi mostrato così tenacemente fermo nel metodo critico, sembra non di rado esitare a conchiudere (1). Abbiamo già detto che le *Collationes*

---

sed rudibus et indoctis magis Deum diligere quam multa scire conantibus. » — *Itenerar.* c. 5: « Si autem quaeris quomodo haec fiant, interroga gratiam non doctrinam, desiderium non intellectum, gemitum orationis non studium lectionis, sponsum non magistrum. »

(1) Per esempio nelle *Questioni sulla Metafisica.* Vedi Opera, t. IV. *Annotatio Mauritii in Prologum*, pag. 508. — È da notare che le *Questioni sulla Metafisica* sono più propriamente Commentarj della Metafisica d'Aristotile. In questa parte lo Scoto ed anche gli altri Dottori mirano più a chiarire il pensiero dello Stagirita, che non ad esporre i propri giudizj: non è quindi maraviglia se lo Scoto va così ritenuto. Anzi è regola ermeneutica che

Digitized by Google

altro non sono se non una raccolta di argomenti contradittorj su i principali soggetti più discussi al suo tempo. E poichè è chiaro che esse sono un semplice esercizio di scuola, che, in sostanza, vi è pure accennata la conclusione nascosta del dottore, e che la sua tesi su ciascuna questione è sempre enunciata seconda; è utile, domando io, l'addestrarsi nel disputare, piuttosto che cercare sinceramente la verità? (1) E la nostra meraviglia non può non farsi maggiore, quando guardiamo ai *Theoremata;* poichè quello che in altri luoghi egli ha dimostrato distesamente, qui è dichiarato impossibile a dimostrarsi. Per esempio: Theorema XIV: 1° « Non potest probari Deum esse vivum; » 2° « Non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem; » 3° « Non potest probari Deum esse volentem. » Se a negazioni siffatte, come dice il Cavello, è indotto il Duns Scoto, perchè egli parla in questo opuscolo *de probatione demonstrativa sumpta in rigore juxta re-*

---

in questa parte, anche dove i Dottori espongono alcune teoriche aristoteliche senza fare opposizioni, non si debba per ciò attribuirle a loro, piuttosto che ad Aristotile. (*N. d. T.*)

(1) T. III. Il Cavello ha queste parole nella *Prefazione* aggiunta alle *Collationes:* « Habent hic juniores theologi quasi armarium bene instructum unde sine labore in scholasticis dissertationibus et veluti ex opere ut aiunt operato disputenti. » Ma la bramosia di non restare mai vinto nella disputa, non è propria piuttosto di un sofista che di un filosofo? — Anche in ciò dobbiamo riportarsi ai tempi. Dovendosi fare le dispute, era necessario avere raccolte di argomenti *pro* e *contra;* chè altrimenti sarebbe riuscito quasi impossibile apparecchiare, settimana per settimana, la materia degli esercizi scolastici; i quali pure servivano ad illustrare e confermare la verità. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

gulas logicas, ne dovremo noi conchiudere che le dimostrazioni dateci dallo Scoto in altre sue opere non hanno un valore assoluto, e che perciò la sostanza della sua dottrina non è che un semiscetticismo? (1). No; e tanto più se guardiam bene alle ragioni, molto sommarie, che il Duns Scoto reca in sostegno di queste proposizioni; poichè vi vedremo, non una negazione della teologia razionale, ma una reminiscenza delle sottigliezze della teologia negativa di Clemente Alessandrino e dell'autore dei Nomi Divini (2), da cui lo Scoto si è lasciato momentaneamente sedurre, assai più di quel che sia solito, come ci verrà fatto di dimostrare.

Anche la stessa sua teorica sulla libertà divina è valsa a dare allo Scoto un' apparenza di scetticismo. In teologia rigetta le dimostrazioni che provano la convenienza, e quasi la necessità morale, dell' Incarnazione e della Redenzione (3). In filosofia ammette che le leggi della giustizia sociale sono arbitrariamente istituite da Dio. Per lui, Dio ha operato dopo una scelta pienamente arbitraria. « *Non quaerenda*

(1) L'Occam, discepolo del Duns Scoto, rifiuta infatti le dimostrazioni della teologia razionale. Il Cavello c' informa che Guglielmo di Ware, maestro dello Scoto, faceva lo stesso. Scoti Opera, t. III, pag. 284.

(2) *Theor. XIV*, 1° « *Non potest* etc.... Tum, quia Primum habet, perfectionem nobiliorem vita, sicut et sol habet, non tamen vivit; 2° *Non potest* etc.... Tum ex proxima; tum probatur ut illa; 3° Probatur ut illae, » t. III, pag. 284.

(3) Anzi il fatto corre tutto al contrario. Si sa che la tesi scotistica sta per l'incarnazione divina, astrazione fatta dal peccato originale; e che la tesi tomistica invece insegna l'opposto. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

ratio, egli dice, *quorum non est ratio* » (1). Critica, dunque, tutti i ragionamenti coi quali si presumeva spiegare il disegno divino, e si astiene dal proporne altri in lor vece; restringendosi a criticare, è potuto apparire di mancar di dottrina.

II.

Lo Scoto mette tra loro a confronto le scienze che hanno per obietto gli esseri (*habitus intellectivus speculativus realis*) con quelle che han per obietto le forme del nostro pensiero, o le leggi del linguaggio (*habitus intellectivus speculativus rationalis*). Le prime sono, secondo lui: le matematiche, la metafisica e la fisica, le scienze, cioè, che Aristotile chiama *teoretiche*, dopo aver dichiarato che la scienza teoretica ha l'essere per suo obietto. Le seconde sono: la logica, la retorica e la grammatica; le scienze poetiche del filosofo greco (2). Come questi, il Duns Scoto non assegna una parte speciale alla scienza dell'anima nella sua classificazione, per collegarla senza dubbio alla fisica.

Lo Scoto, al pari di San Tommaso, distingue la logica formale e la logica pratica (3) (*uno modo in*

---

(1) *Quodlibet*, q. 16, — t. XII, pag. 454.

(2) Scoto, *In 3^um^ Sent.*, D. 34, t. VII, pag. 728. Confronta Aristotile, *Metaf.* l. VI, c. 1; Ravaisson, *Essai sur la métaph. d'Arist.* t. I, pagg. 251-252. La stessa classificazione nel *De reduct. artium ad theolog.* di San Bonaventura.

(3) Scoto, *Super Univers. Porphirii*, q. 1, t. I, pag. 875. San Tommaso, *Metaph. IV*, lect. 4.

Digitized by Google

quantum est docens, alio modo in quantum utimur ea), e per entrambi solo la prima è scienza, la seconda, invece, non è se non arte. La prima è la teorica della dimostrazione che mena a una conclusione necessaria (1); l'altra è l'arte della discussione, che si vale di ragioni plausibili in mancanza di prove evidenti ed irrefutabili. Troveremmo la prima negli *Analitici* d'Aristotele, la seconda nei *Topici*.

Una scienza è un ordinamento di verità intorno ad un dato soggetto. L'ideale della scienza per il Duns Scoto sarebbe l'avere a principio, mediante la piena intuizione del proprio soggetto, la definizione che ne esprime l'essenza, e di scorgere le conseguenze necessarie di detto principio (2). Confessa però che questo ideale non è per noi affatto possibile; gli è familiare la distinzione tra la scienza in sè e la scienza rispetto a noi, e le soluzioni che egli dà ai quesiti sull'oggetto ed il metodo della scienza differiscono secondo questi due rispetti. Il proprio della metafisica, egli scrive (3), sta nello stabilire le sue divisioni e definizioni sull'essenza; quindi nel fare delle dimostra-

(1) Scoto, ibid. q. 3, pag. 89. Subjectum primum et proprium logicae est syllogismus.

(2) Scoto, *In 3^um Sent.* D. 24, t. VII, pag. 483; *Report.* Prologi, q. 1, art. 1.

(3) *Quaest. in Metaphys.* Prologus: « Proprium hujus scientiae est dividere et diffinire per essentialia simpliciter et colligere seu demonstrare per causas essentiales simpliciter priores et notiores, et maxime per causas altissimas.... Hoc modo est Metaphysica secundum se scibilis. Non tamen sic eam scimus nec sic invenitur ab Aristotele tradita. Quaere si in toto libro invenias unam demonstrationem metaphysicam *propter quid*.... » t. IV, pag. 507.

Digitized by Google

zioni mediante la considerazione delle cause essenziali assolutamente prime.... Questo però è il proprio della metafisica in sè; ma noi non ne acquistiamo in siffatto modo la scienza, nè così per fermo l'ha insegnata Aristotile. Cercate in ogni sua opera, e non vi troverete nemmeno una sola dimostrazione di metafisica *a priori*, perchè, per la debolezza della nostra intelligenza, solo movendo dalle cose sensibili e meno note (*minus notis*) in sè stesse, possiamo giungere alla conoscenza delle cose immateriali, che in sè stesse sono più intelligibili (*notiora*), e che in metafisica dovrebbero esser prese come i principj della conoscenza delle altre cose. Per il Duns Scoto (1) l'angelo avrebbe forse potuto « dalla conoscenza naturale di Dio dedurre ogni altra conoscenza »; non già noi, che non possiamo cominciare la scienza dal presupposto della esistenza di Dio, nè possiamo fondarla sulla nozione di esso (2); infatti, anteriormente alla esperienza dei sensi, non v'ha alcun principio che ci sia noto naturalmente (3). Il metodo di filosofare dello Scoto è dunque, come quello tenuto da San Tommaso e da tutti i peripatetici, apertamente *a posteriori*, movendo egli sempre dalla osservazione dei fatti; ma gli scolastici tengono nell'esposizione l'ordine inverso.

(1) *Quaest. in Metaph.*, l. I, q. 1. — T. IV, pag. 520.

(2) Ibid.: « Potest igitur prima scientia possibilis homini per rationem naturalem acquiri, et poni scientia *quia* et de Deo ut de subjecto primo, et de omni ente, ut de materia in quantum attribuitur ad primum ens: quae nec supponat Deum esse nec ab eius notitia incipiat ad cognoscendum alia, licet utrumque oporteret si esset scientia *propter quid.* »

(3) *Quaest. in Metaph.*, l. II, q. 1, t. IV, pag. 551.

Digitized by Google

Gli scritti più notevoli dello Scoto sono dei Commentarj sulle Sentenze di Pietro Lombardo, o sulla Metafisica e il Trattato dell'Anima d'Aristotele, e quivi egli tratta le varie questioni di filosofia e di teologia a mano a mano che i testi da lui commentati gliene porgono l'occasione. Se esaminiamo per altro il Trattato dei Principj, le *Questiones quodlibetales* ec., pare che l'ordine che lo Scoto avrebbe seguito, se avesse esposto la sua dottrina filosofica in una grande opera da lui disegnata, sarebbe stato quello delle Somme di San Tommaso, l'ordine stesso della raccolta di Pietro Lombardo e l'ordine del *Credo* (1), quello cioè che muove dalla teodicea, e che prosegue colla psicologia e la morale. Ma, checchè si possa congetturare su questo proposito, non reputiamo esservi alcun inconveniente, e poter anzi trovarsi qualche utilità nel modificare quest'ordine, e nel cominciare lo studio del Duns Scoto dalla sua psicologia. La quale per lui, come precisamente per San Tommaso, non è una deduzione della metafisica, ma sta da sè e basta a sè stessa, e può essere perciò messa tanto avanti quanto dopo la teodicea. Potrebbe, anzi, dirsi che la teodicea di questi dottori dipende piuttosto dalla loro psicologia; ed infatti, non ammettendo essi nella teoria della conoscenza idee innate nell'anima, nè intuizione diretta dell'Assoluto, credono necessario di provare l'esistenza di Dio; e noi vedremo come particolarmente il Duns Scoto, per parlare della natura divina, si fondi sulla considerazione delle nostre facoltà e delle nostre aspirazioni. Esporremo pertanto la psicologia del Scoto prima della metafisica, e trattando di essa, rimanderemo

(1) SIMLER, *Des sommes de théologie,* pagg. 11, 224.

Digitized by Google

a dopo le questioni dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi alcune altre questioni, come quella dei generi, dell'individuazione, della materia primitiva, dei principj della morale, la cui soluzione ha lo Scoto collegata in qualche modo colla teodicea, o intorno a cui ha datò soluzioni che possono facilmente esser fraintese o non comprese a dovere, se alla sua Teodicea non facciasi singolare attenzione.

Digitized by Google

CAPITOLO III

Teorica della Conoscenza.

Tutta la Scuola, con Aristotile, distingue due facoltà conoscitive, il senso e l'intendimento o intelletto; non può la prima sussistere se non aiutata dagli organi corporei; e la seconda, quantunque nel fatto la sua attività sia sempre accompagnata da un certo lavoro degli organi stessi, pure per natura od essenza sua propria è indipendente da essi. I sensi sono comuni all'uomo ed all'animale bruto: soli noi siamo forniti d'intelletto.

Prenderemo pertanto ad esame successivamente ciò che lo Scoto dice dei sensi e della sensazione; poi, quel che egli pensa dell'intelletto, della parte sua nel conoscimento delle cose sensibili, della conoscenza che l'anima ha di sè stessa, e della nostra cognizione di Dio; e finalmente delle relazioni del nostro intelletto con Dio considerato come suo principio.

Digitized by Google

I.

Per il Duns Scoto anche la sensazione è una specie di attività (1); a suo avviso, il soggetto della sensazione subisce indubitatamente un'azione o influenza; ma il suo non è uno stato di assoluta passività, contrario affatto alla vera attività causatrice. Ciò che precede infatti qualsiasi sensazione è la modificazione di un organo; una « specie » impressa sopr'esso; or questa modificazione, nota lo Scoto, può aversi senza che ne sussegua la sensazione, quando, per esempio, pur essendo integro l'organo, l'attività dell'anima è sospesa, od è volta ad altro oggetto (2): per sentire è, dunque, necessario che l'anima cooperi con la causa che agisce sugli organi. San Tommaso, accostandosi più ad Aristotile, tenne invece i sensi come facoltà puramente passiva (3).

Le « specie » hanno una parte principalissima nelle teoriche scolastiche della conoscenza. Lo Scoto enumera in alcuni luoghi tre sorte di specie sensibili (4): quella che è la parvenza dell'oggetto, e che non ne è

---

(1) *De Anima*, q. 7; — T. II, pag. 502: actio acta vel producta quae non est de genere Actionis.

(2) *De Anima*, q. 12, pag. 523: In organo caeci vel dormientis oculis apertis sicut leporis imprimitur visibilis species, tamen nullum istorum videt. — Cfr. sugli effetti della preoccupazione: *De Rer. princip.* q. 14, t. III, pag. 119: Dum sensitiva retardatur per aliam virtutem superiorem....

(3) Waddington: *De la psychol. d'Aristote*, pag. 339: « Aristotile aveva esagerato il carattere passivo della sensazione. »

(4) *De Rer princ.* q. 14, pag. 124: Habet species sensibilis esse tripliciter, scilicet: in objecto extra, quod est

Digitized by Google

separata; quella che attraversa il mezzo interposto fra l'oggetto e l'organo, e quella che si forma nell'organo; ma non sarebbe alieno dall'aggiungere a questa enumerazione anche la specie, pur sensibile, che in virtù della sensazione si produce nella immaginazione (o meglio nel proprio organo), e che porge elemento al formarsi della specie intelligibile (1). Di queste specie intelligibili toccheremo in progresso; ora è da notare che circa alle sensibili il Reid è caduto in un singolare errore dicendo (2): « Aristotile e gli scolastici dopo di lui son d'opinione che dagli oggetti sensibili si stacchino delle immagini o specie e s'introducano nello spirito per la via dei sensi. » È d'uopo far qui una distinzione: 1° A spiegare il fatto della sensazione, si vuol dir forse che qualche sostanza materiale si stacchi dagli oggetti e venga a fare impressione sui nostri organi? In tal caso noi siamo con la teorica della *emanazione* di Democrito (3) e di Epicuro, che troviamo vera per il senso del gusto e dell'odorato, falsa per gli

esse materiale, in medio, et hoc esse est quodammodo spirituale et immaterialiter; habet esse in organo, et hoc adhuc magis spiritualiter et immaterialiter quam in medio.

(1) Comment. del Licheto sullo Scoto. *In 1^um^ Sent.* d. III, q. 6, pag. 533: Objectum distans, puta lapis, prius causat speciem sensibilem in sensu exteriori; deinde causatur species sensibilis in virtute phantastica, quae species dicitur phantasma, et ipsum phantasma una cum intellectu agente est causa immediata speciei intelligibis.

(2) *Essai, II*, c. 14, trad. Jouffroy, t. II, pag. 243.

(3) Democrito sostiene che sianvi degli effluvj speciali per ciascun senso. Cfr. CHAUVET, *Des théories de l'entendement humain dans l'antiquité*, pag. 107.

Digitized by Google

altri sensi. Aristotile e gli scolastici rigettano formalmente le « specie » nel senso di Democrito. Con grande esattezza scrive San Tommaso (1): « Aristotile ammise con Democrito che gli atti della parte sensitiva sono l'effetto delle impressioni recate sui sensi dagli oggetti sensibili. Mentre, però, Democrito voleva che questa impressione fosse prodotta dall'effluvio degli atomi corporali, Aristotile sosteneva che fosse effetto di una operazione che egli non determinava. » 2° O vuolsi affermare che la causa esterna più prossima alla sensazione è un sentimento prodotto nel *mezzo* che intercede fra il nostro corpo e gli altri corpi che sono la causa più remota della sensazione? Noi siamo allora nella teorica d'Aristotile (2) e degli scolastici (3); e lo Scoto sembra che faccia soltanto qualche riserva per il senso del tatto (4), e che ammetta il contatto possibile di due corpi solidi senza nè acqua nè aria interposte, la qual cosa Aristotile non ammette (5). Se ci restringiamo soltanto alla vista e all'udito, la teoria peripatetica è esattissima: c'è veramente una immagine del suono e della forma colorata, una « specie » che passa dagli oggetti agli organi, che traversa l'aria senza alterarla, e che non può essere colta dai sensi, donde dagli scolastici è detta spirituale ed immateriale (6).

(1) *S. Theol.* 1ª parte, q. 84, a 6.

(2) *De Anima, II*, c. 11, § 7.

(3) Presso gli scolastici non esisteva una teorica sulla sensazione, comune a tutti; ma era varia secondo il modo di concepir di ciascuno. (*N. d. T.*)

(4) *De Anima.*

(5) Veggasi San Tommaso: 2° *De Anima*, lez. 23.

(6) San Tommaso, *S. Theol.*, 1ª parte, q. 78 a 3. — Lo Scoto, *De Anima*, q. 4, pag. 493; fra gli effetti dell'impres-

Digitized by Google

I filosofi della scuola scozzese, secondo i quali le « specie » non sono che dei *mezzi* chimerici, domandano (1) perchè lo spirito non potrebbe concepire direttamente gli oggetti medesimi. E lo Scoto non ha da parte sua difficoltà alcuna a convenire non esservi davvero impossibilità assoluta che un oggetto corporeo produca direttamente una conoscenza in uno spirito; onde l'angelo può per cotal mezzo conoscere le cose materiali (2). Ma per noi forniti di organi e di un cervello, è legge che di questi ci serviamo, e che non percepiamo se non mediatamente le specie impressevi dagli oggetti, la sopravvivenza delle quali spiega in parte il fatto della memoria.

Come tutti i peripatetici, lo Scoto ammette cinque sensi particolari esterni, e un senso comune o generale interno. I particolari, più che le sensazioni rispettive, si distinguon fra loro per i loro organi. Così il tatto, che percepisce il caldo e il freddo, come il duro ed il morbido, non è che un unico senso formato di un organo solo (3); il gusto, che suppone un contatto, potrebbe esser confuso col tatto, se per le sue operazioni non avesse bisogno d'un

---

sione degli oggetti sui nostri organi, distingue *l'immutatio naturalis,* quando l'organo prende la qualità dell'oggetto, come la mano che diventa calda per l'azione del fuoco, e *l'immutatio intentionalis vel spiritualis* nel caso contrario; così l'occhio non diventa luminoso nella visione.

(1) Veggasi *Opere del Reid* trad. dal Jouffroy, t. III, 1ª parte 345, pag. 140.

(2) *In 2um Sent.* D. 3, q. 11.

(3) Scoto, *De Anima,* q. 1; Cfr. San Tommaso, *S. Theol.* parte 1ª q. 78 a 3. Ad 3um Sensus tactus est unus in genere, sed dividitur in multos sensus secondum speciem.

Digitized by Google

mezzo speciale, la saliva, nella quale dee sciogliersi l'oggetto gustato (1).

Ogni senso speciale fa conoscere dei contrarj (2), ma del medesimo ordine; per la vista, ad esempio, il bianco ed il nero. Mediante il senso generale o comune, noi percipiamo le differenze nei sensibili d'ordine diverso, poniamo del bianco e del morbido, del bianco e del sonoro (3). Obietto di esso, dunque, sono tanto i sensibili proprj quanto i sensibili che Aristotile chiama comuni (4), come la grandezza e la figura, sensibili comuni alla vista ed al tatto. Esso è causa e radice di tutti i sensi particolari, onde Scoto lo paragona al centro d'un circolo; e anche a un re che, seduto sul trono, riceve e giudica le informazioni dei sensi speciali (5). Aristotile poneva l'organo di esso nel cuore; i medici e Avicenna, dice lo Scoto, lo collocano nel cervello; egli cerca di conciliare le due sentenze, e, per lui, il principio dell'organo è nel cuore, e il suo termine nel cervello (6).

« Questa ipotesi del senso comune (non senza ragione si avverte) accolta per lungo tempo in filosofia, sembra inutile dal momento che ammettesi l'unità del principio che vede per mezzo degli occhi, ode per mezzo delle orecchie, e percepisce con

---

(1) Scoto, *De Anima*, q. 6.

(2) Ibid. q. 8.

(3) Ibid. q. 10, pag. 513. Cfr. San Tommaso, *S. Theol.* 1ª parte, q. 77 a 4.

(4) Ibid. pag. 514.

(5) Ibid. pag. 513. Causa et radix omnium sensuum particularium.

(6) Ibid. pag. 514 et q. 2, pag. 489. Anche San Tommaso, nel *De sensu et sensato*, lez. 5.

Digitized by Google

tutti i sensi, e che perciò è in condizioni di poterne confrontare i dati diversi » (1).

Il Duns Scoto segue la dottrina comune della scuola, che cioè gli organi dei sensi, l'occhio, l'orecchio, ecc. sono 1°, la sede; 2°, in certo qual modo, il soggetto della sensazione. I moderni scolastici dànno alla seconda opinione due interpretazioni diverse; essi dicono o che l'organo è un principio che partecipa sostanzialmente all'atto del sentire (2), o che esso è non il « co-principio » sibbene la « condizione intrinseca » della sensazione, ciò per cui può solo spiegarsi come il soggetto senziente assegni una certa quasi direi superficie alle sue impressioni. Lo Scoto non si distende punto su questione siffatta, ma questa seconda interpretazione, più facile a difendersi dalla accusa di materialismo, ci sembra più conforme al suo linguaggio (3). Quanto, poi, all'opinione scolastica che pone la sede delle sensazioni negli organi dei sensi, e non nel cervello, come noi preferiremmo dire, notiamo che essa è di assai temperata dalla teorica, pure scolastica, del senso generale o comune. Per questa l'organo del detto senso è un organo centrale, il cervello stesso piuttosto che il cuore; ora, tutte le sensazioni dei sensi particolari sono come ripetute nel senso generale o comune per esservi paragonate; anzi, vi si trovano più compiute, poichè appunto al senso comune gli scolastici accordano la coscienza sensitiva, cioè l'appercezione riflessa, mercè cui il soggetto conosce di

(1) WADDINGTON, *La psychologie d'Aristote*, pag. 337.

(2) BOURQUARD, *Doct. de la connaissance d'après saint Tomas*, p. 155.

(3) Vedasi SCOTO, *De Anima*, q. 5, n° 3, pag. 495.

Digitized by Google

provare una sensazione (senza conoscere ancora la sua propria natura od essenza) (1).

Oltre il comune, San Tommaso ammette altri tre sensi interni, l'immaginazione, l'estimativa e la memoria (2). Il Duns Scoto non ammette « l'estimativa, » facoltà inferiore all'intelligenza, e tutta organica, mediante la quale si sentirebbe, senza giudicarne, ciò che è utile o no, ciò che dee fuggirsi o evitarsi. Questo senso, supposto a spiegar la natura dell'animale, per lo Scoto è inutile affatto, poichè, secondo lui, gli atti dell'animale potrebbero a tutto rigore spiegarsi anche senza la memoria, senza la facoltà, cioè, di rappresentarsi il passato siccome tale (3), bastando a ciò la sola immaginazione. Mai nel Duns Scoto non si trovano considerati il senso comune, l'immaginazione e la memoria come tre sensi distinti (4); che anzi, più volte pare li confonda insieme,

---

(1) San Bonaventura cita come un principio universalmente ammesso: « Quod cognitio sensitiva exterior non habet perfectionem absque interiori. » *In 3^um Sent.* D. 1, art. 1, q. 2. — Cfr. Scoto, *De Anima*, q. 9, e Cavello. Annot. ibid. pag. 510. — San Tommaso, *De Veritate*, q. 1 a 9: « Sensus autem qui inter caeteros est propinquior intellectuali substantiae redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam. »

(2) *S. Theol.* parte 1ª, q. 78, a. 4: « Necesse est ponere quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem, imaginationem, aestimativam et memorativam. »

(3) *In 4^um Sent.* D. 45, q. 3. — t. X, pag. 197.

(4) Vedasi Scoto, *De Anima*, q. 9. Annotat. del Cavello, pag. 512.

Digitized by Google

come aveva fatto Alessandro di Ales. Quando, per esempio, egli vuol provare che il cervello è l'organo, o una parte dell'organo, del senso comune o generale, reca il fatto che l'esercizio del pensiero, (il quale, secondo Aristotile, accompagna sempre l'esercizio della immaginazione) produce al capo stanchezza (1). Le gocciole della pioggia sembra (2) che formino una linea non interrotta; se facciamo girare in tondo uno stecco, vediamo un cerchio del colore della sua estremità. Ora, egli aggiunge, è impossibile a un senso particolare di percepire l'obietto ove questo obietto non è. Lo Scoto, pertanto, assegna siffatto ufficio al senso comune, lo che è pur sempre un confonderlo colla immaginazione, in quanto che, se ei non vuole ammetter nei sensi, come noi faremmo, la facoltà di prolungare in qualche modo la durata delle sensazioni oltre il fenomeno, ossia oltre la durata dello stimolo che le desta, bisogna bene attribuire il loro prolungarsi alla facoltà che produce le immagini senza lo stimolo dei fenomeni esterni, cioè alla immaginazione. Quanto alla memoria, parrebbe a Scoto (3) che non se ne dovesse fare un senso particolare, poichè la durata non cade sotto i sensi; ma, in ossequio all'autorità d'Aristotile, su tale argomento si limita al dubbio.

Contrariamente, poi, alla dottrina di San Tommaso (4), egli ammetteva nell'intendimento la facoltà di conoscere le singole cose e di conservarne il ricordo; non aveva quindi più alcun bisogno di ri-

(1) *De Anima*, q. 10, pag. 514.
(2) Ibid. q. 9, pag. 509.
(3) *In 4^um^ Sent.* d. 45, q. 3; t. X, pag. 196.
(4) San Tommaso, *S. Theol.* 1ª, q. 79, a. 6.

Digitized by Google

correre ad una memoria sensitiva. E del pari, emancipata affatto da ogni organo la memoria, egli non incontra più in teologia le difficoltà che si affacciano a San Tommaso circa l'ammettere una comunione attuale delle anime « separate » coi viventi (1).

Parrebbe che la dottrina delle « specie » dovesse condurre a credere, come certi filosofi moderni credono, che per la sensazione non acquistiamo direttamente conoscenza se non del corpo nostro. Ma la dottrina comune degli scolastici è che mediante la sensazione noi conosciamo le qualità dei corpi esterni nell'essere loro, e che ne percepiamo immediatamente l'esistenza; pur sostenendo essi che siffatto conoscimento dev'esser reso compiuto ed intiero per mezzo dell'intelletto, a cui, infatti, lo Scoto assegnerà la parte più larga possibile.

II.

« L'intelletto, egli dice, ha delle operazioni sue proprie (2), per cui va distinto dalla facoltà sensitiva; queste sono la concezione dell'universale, l'analisi e la sintesi, ed il ragionamento. » Per l'intelletto dunque noi acquistiamo le idee dei generi e

(1) Scoto, *In 4^um^ Sent.* d. 45, q. 2. « Utrum anima separata possit acquirere cognitionem alicujus prius ignoti; e d. 45, q. 4: Utrum Beati cognoscant orationes quas offerimus. » — Cfr. San Tommaso, *S. Theol.* 1ª, q. 89.

(2) *In 1^um^ Sent.* D. 3, q. 6. — t. V, pag. 517: « Intellectus est potentia distincta a potentia sensitiva propter intellectionem universalis, et propter compositionem et divisionem et propter syllogizationem. »

Digitized by Google

delle specie, la notizia dei principj necessarj, e l'ordine delle verità.

Tuttavia se, per il Duns Scoto, la percezione dell'esistenza attuale delle cose corporee appartiene ai sensi, non ammette, però, che i sensi possano esercitare in modo adequato e sicuro questa loro funzione senza l'aiuto dell'intelletto.

La unità dell'anima (1) esige che le sue molteplici facoltà non siano indipendenti fra loro; ma talvolta l'esercizio di una potenza è ostacolo o impedimento all'esercizio di un'altra, come accade appunto fra l'intelletto e la nutrizione (2); talvolta, invece, una facoltà non può operare senza un'altra, come, ad esempio, l'intelletto ed il senso. Togliete i sensi, e noi non conosciamo più nulla, eccetto forse la nostra sola esistenza (3); conoscimento infecondo, però, e da cui non potrà derivare scienza veruna (4). Togliete l'intelletto, e noi sperimenteremo ancora l'azione degli effetti corporei, come l'animale; ma una vera e propria conoscenza di essi non l'avrem più.

La facoltà intellettiva può essere momentaneamente impedita o sospesa, e l'uomo può esser ridotto a una specie di vita meramente animale (5): in siffatta condizione si avranno sensazioni ed immagini, non mai avremo la scienza, la quale non è possibile se non

(1) Scoto, *De rerum principio*, q. 9, t. III.

(2) Ibid. q. 13, pag. 111.

(3) Ibid. q. 15.

(4) Ibid. q. 13, art. 1: « Cognitio infima particularis sensitiva est scientiarum omnis cognitionis origo et principium scientiae et scientificae cognitionis. »

(5) Ibid. q. 13, q. 110: « Ut patet in imaginativa tempore dormitionis, quum intellectus tunc ligatus sit. Hoc etiam patet in sensibus et imaginatione phreneticorum. »

Digitized by Google

quando noi siamo pienamente *noi*, e possiamo riflettere sulle nostre operazioni e verificarle (1).

L'animale, quell'essere, cioè, fornito solo di senso e privo d'intelligenza, si fa esso mai il quesito se una cosa è vera, se un obietto è reale? Ei non ha che sensazioni più o meno vive, più o meno confuse, che determinano i suoi atti secondo la natura lor propria; sente, non giudica. Per giudicare, bisogna avere l'idea di verità, e ad essa paragonare quello che la sensazione ci porge. Appunto perchè le sensazioni nostre vanno sempre miste di qualche giudizio, diciamo che il nostro intelletto coopera colla facoltà del sentire. « Sapere, dice lo Scoto, è percepire la verità di una cosa; e questo non è ufficio del senso, ma è proprio soltanto della ragione » (2). E se è ufficio della ragione o dell'intelletto riconoscere la verità in generale, per l'intelletto, altresì, e non per la sensazione acquistiamo certezza delle verità più particolari, come quando diciamo: questo oggetto è la tal cosa, quest'uomo non è una pietra (3). L'apostolo San Tommaso si

(1) Ibid. « Sic dico quod omnes apprehensiones sensitivae, seu sensuum particularium seu phantasiae, sunt imperfectae in genere cognitionis, seu monstruosae, nisi per intellectum perficiantur. » — Cfr. Denis, *Le Rationalisme d'Aristote*, pag. 26: « Sentire non è conoscere, sì un'ombra di esso. »

(2) Ibid. pag. 107: « Scire est veritatem rei apprehendere quam sensus non apprehendit, sed solum apprehendit ratio quod est verum. — pag. 110: Potentia intellectiva attingit et intimat se potentiis (sensitivis). »

(3) Ibid. pag. 113: « Si intellectus aspicit ens ut ens, seu verum ut verum, ergo ubicumque invenitur ratio veri, sub intellectus cadit apprehensionem. »

Digitized by Google

serviva insieme e della ragione e dei sensi, quando, toccando le piaghe adorabili, riconosceva il suo divino Maestro (1).

Senza la critica dell'intelletto, le sensazioni ci sarebbero occasione di errore. Affidandoci esclusivamente alla vista, il sole non avrebbe che due piedi di diametro, mentre sappiamo essere « otto volte più grande della terra » (2). In qual modo, pertanto, si esercita questo ufficio della ragione? In due maniere: 1° L'un senso ci serve a rettificare i dati dell'altro; 2° L'intelletto possiede dei principj secondo i quali giudica certe cose o possibili o assurde; ad esempio, sa benissimo che le cause non libere, come quelle dei fenomeni naturali, producono sempre i medesimi effetti; onde in virtù del principio di contradizione dichiara assolutamente assurdo che un bastone immerso per metà nell'acqua sia spezzato da essa nel punto in cui la immersione cessa; che un oggetto fisso od immobile diventi o più grande o più piccolo soltanto per dato e fatto del nostro avvicinarsi od allontanarsi da quello (3).

(1) Ibid. pag. 115.

(2) Ibid. pag. 110. — Veramente il diametro del sole è 112 volte quello del nostro globo.

(3) *In 1^um^ Sent.* D. 3, q. 4; t. V, pag. 484: « Aut circa tale cognitum opposita apparent diversis sensibus; aut non, sed omnes sensus cognoscentes illud habent idem judicium de eo. Si secundo modo, tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus et per illam propositionem: quod evenit ut in pluribus ab aliquo est effectus naturalis ejus, si non sit causa libera.... Si autem diversi sensus habent diversa judicia de aliquo viso extra,... in talibus est certitudo, quid verum sit et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima cer-

Digitized by Google

E poichè l'intelletto interviene nelle sensazioni per decidere ciò che esse hanno di certo, deesi concludere che ei conosce direttamente alcuni particolari. Uomini insigni, dice il Duns Scoto (1), si sono ingannati, non assegnando all'intelletto per obietto immediato di conoscenza se non l'universale separato dalla specie sensibile, e restringendosi a ripetere con Aristotile che il particolare si conosce pei sensi; ma già in questa percezione del particolare l'intelletto unisce gli atti suoi proprj all'operazioni dei sensi, e l'anima vi è tutta intera.

San Tommaso, a cui appunto si allude dallo Scoto, aveva sostenuto, infatti, che « il nostro intelletto non può conoscere direttamente il singolare nelle cose materiali » (2); adducendo per principale argomento come ciò che le individua possa essere obietto di percezione o di memoria, ma non mai concepito o definito. Per quanto io mi sforzi di moltiplicare le note caratteristiche, e dire: uomo bianco, musico, ecc., il mio concetto, pur così particolareggiato, sarà sempre quello di un genere non mai d'un individuo, potendo esservi più individui a cui esso convenga (3).

---

tiorem omni judicio sensus.... in qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa, sed sicut ab occasione. Exemplum: intellectus habet hanc propositionem quiescentem: nullum durius frangitur ad tactum alicuius mollis sibi cedentis. »

(1) *De Rer princip.*, q. 13, art. 3: « Hic est modus quem ponunt magni viri. »

(2) *S. Theol.* q. 1ª, q. 86. art. 1: « Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. »

(3) San Tommaso, *Quaestio De Anima*, art. 20: « Manifestum est quod quantumcumque adunentur aliqua uni-

Digitized by Google

E se, dopo aver messo insieme tutte queste idee generali, io voglio, mediante il pensiero, scoprire quel che distingue un individuo da ogni altro, mi è giocoforza, in difetto di un'idea, di rivolgermi novamente alla « specie » fornitami dalla sensazione (1). E tuttavia, se lo Scoto ha trovato la opportunità di contraddire ad una opinione tomista, l'opposizione tra i due dottori è più nella forma che nella sostanza; poichè, in fondo, anche San Tommaso non ammette egli pure essere l'intelletto che giudica intorno alla verità dei dati dei sensi? (2).

Dato poi il conoscimento delle cose sensibili particolari, una delle operazioni proprie dell'intelletto è quella di concepire le cose generali od universali. Su questo punto il Duns Scoto professa una dottrina ugualissima a quella dell'Angelico, e a noi sembra

---

versalia, nunquam ex eis perficitur si singulare. Sicut dicam hominem, album, musicum, et quaecumque hujusmodi addidero, nunquam erit singulare; possibile est enim omnia haec adunata pluribus convenire. »

(1) *S. Theol.* loc. cit. « Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest agnoscere singulare.... convertendo se ad phantasmata in quibus species intelligibiles intelligit. »

(2) San Tommaso, *De Veritate*, art. 9: « Veritas est in sensu sicut consequens actum ejus, dum scilicet sensus est de re secundum quod est: sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu; si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere judicat. » — Cfr. Scoto, *De Rer. princ.*, q. 13, art. 3, pag. 117: « Solus sensus habet actualitatem rei sensibilis extrinsece experiri et cognoscere, quum sit infimum in genere virium cognoscitivarum: intellectus autem cognoscit ipsam certitudinaliter in ipsa et per ipsam sensationem, sed non experitur. »

Digitized by Google

che entrambi siansi intorno a siffatto argomento ispirati fedelmente alla dottrina di Aristotile.

Concepire gli universali è conoscere così le leggi come i generi; e dimostrare come noi perveniamo agli universali è esporre una teorica di quel che si chiama induzione, ed insieme di quel che dicesi generaleggiare. Farsi un'idea del mammifero è pensare separatamente quella stessa natura che con elementi via via diversi e diversamente combinati trovasi nell'uomo, nel cavallo, nei ruminanti, nei cetacei, e va' dicendo; ma è avere eziandio riconosciuto questa legge: « Gli animali vivipari dànno del latte. » E per prendere un esempio più peripatetico (1), avere l'idea del vetro in generale, e conoscer la legge che esso è trasparente, è la stessa cosa, perchè senza questa nozione l'idea generale sarebbe priva di contenuto, e però niente. Giova tener conto di questa stretta attinenza della essenza e delle leggi per conoscere tutta quanta la gravità e l'importanza della questione agitata dagli scolastici.

Nell'accingersi a dimostrare come noi giungiamo a conoscere l'universale, lo Scoto e San Tommaso si dànno cura, anzitutto, di eliminare l'opinione di Avicenna e d'Enrico di Gand, per i quali noi riceviamo da un principio superiore l'idea generale; precisamente come nella sua teorica dell'intelligenza Aristotile si dà pensiero prima di tutto di combattere la reminiscenza Platonica. Ma nel fare la critica di quelle teorie che propendono a considerare la scienza dell'ordine e delle leggi dell'universo come una specie di rivelazione soprannaturale, questi filosofi non ammettono già che noi riceviamo da' sensi,

(1) Vedi Aristotile, *Gli ultimi analitici*, lib. I, c. 31.

Digitized by Google

pure aiutati dalla memoria, le idee generali perfette (1). La stessa idea dell'universalità, vale a dire ciò per cui una data essenza concepiscesi come possibile ad essere in un numero indefinito d'individui, non ci è somministrata dai sensi, i quali non colgono se non l'esistenza attuale, nè dalla memoria o dalla immaginazione, le quali non rappresentano altro che individui; ed inoltre, l'elemento a cui questo attributo di universalità può esser congiunto, non è a noi pòrto dalla sensazione o dalla immaginazione se non insieme con gli accidenti e con le condizioni individuanti, da cui bisognerà separarlo. V'è, dunque, ragione di assegnare all'intelletto due ufficj, l'uno per cui produce, astraendo, l'universale, l'altro, per cui lo conosce; od anche di distinguere due intelletti, l'intelletto agente e l'intelletto possibile o paziente (2). Ad evitare ogni errore su questa distinzione peripatetica, notiamo che l'intelletto agente (νοῦς ποιητικὸς) non è sinonimo di pensiero in atto (ὁ νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν, *De Anima*, lib. III, c. 7, § 8).

(1) San Tommaso, *De Veritate*, q. 10, art. 6 ad 7^{um}. « In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium: intellectus vero agens, ut agens principale et primum. »

(2) Aristotile, *Trattato dell'Anima*, l, 3, c. 5. — Scoto, *In 1^{um} Sent.* D. 3, q. 6. — pag. 521. — Cfr. *De Anima*, q. 13, pag. 526: « Alii dicunt, et probabiliter, quod non differunt re sed ratione vel officiis, quia intellectus ut eliciens actum intelligendi dicitur agens, ut recipiens autem dicitur possibilis. » Sulla esistenza dell'intelletto agente vedi San Tommaso, *S. Theol.*, 1^{a} p. q. 79, art. 3. — Entrambi fan rilevare (locis citatis) che l'ipotesi platonica delle idee e della conoscenza diretta delle idee rende inutile l'intelletto agente.

Digitized by Google

L'intelletto possibile o paziente è o in potenza o in atto, ora pensa ed ora non pensa: è desso che pensa, ma chi lo fa pensare è l'intelletto agente. Conoscere, per Aristotile, è in certo qual modo imitare l'oggetto, riprodurne la somiglianza; l'intelletto paziente è l'universale in potenza; esso può pensare, diventare cioè universale, ma chi lo fa uscire ad atto non è per niente la sensazione, sì una energia propria dell'anima che si vale degli elementi che la sensazione le porge. Si proponga pure, adunque, qualcuno di quei sistemi i quali spiegano i nostri concetti dei generi e delle leggi della natura mediante le sole combinazioni in qualche guisa automatiche delle impressioni recate all'anima o alla coscienza dalle sensazioni, come nei sistemi del Condillac o di David Hume; a noi pare sarebbe sempre agli antipodi con la dottrina peripatetica e scolastica, nonostante che si sia talvolta rappresentato Aristotile come il fondatore del sensualismo (1).

Da un altro canto, quello che soprammodo preoccupa San Tommaso, San Bonaventura e il Duns Scoto, è di confutare i peripatetici arabi, e, particolarmente sulla teorica della conoscenza, Avicenna. Costoro, infatti, avevano abusato di quel che Aristotile dice circa la distinzione dei due intelletti, fino a farne una distinzione di sostanze, ed avevano altresì so-

(1) GARNIER, *Traité des facultés de l'âme,* lib. XI, § 7. — Cfr. sul preteso sensualismo di Aristotile, WADDINGTON, *De la psycologie d'Aristote,* parte 2ª, c. 4; DENIS, *Le rationalisme d'Aristote.* — Dopo quella dataci dai detti autori, l'interpretazione che lo CHAUVET fa dei testi aristotelici a noi par meno esatta. Vedasi CHAUVET, *Théorie de l'entendement de l'antiquité,* pag. 362 e segg.

Digitized by Google

stenuto che noi riceviamo le nostre idee, quelle almeno che non derivano immediatamente dai sensi, da una intelligenza superiore alla nostra, da Dio, o da qualche spirito interposto tra Dio e noi (1).

Che lo spirito, prima della sensazione, sia vuoto d'ogni conoscenza in atto, e simile ad una « tavola rasa, » dicono pure con Aristotile gli Scolastici (2). Ma, per essi, quando lo spirito, in virtù della sensazione, ha ricevuto le idee particolari o « i termini semplici, » pone gli uni a riscontro degli altri; questi termini così avvicinati fra loro possono esser quelli d'un primo principio, e lo spirito ne scorge tosto la verità, cioè a dire l'universalità e la necessità, in virtù di una « disposizione » a un « lume naturale » che trovasi in esso (3). Il Duns Scoto, nel medesimo

(1) San Tommaso, *Super Boetium De Trinitate* opuscul. LXX, ad 1um: « Quidam igitur posuerunt quod solus intellectus possibilis est potentia animae, intellectus vero agens erat quaedam substantia separata, et haec est opinio Avicennae. »

(2) Molto giustamente, però, il P. Liberatore fa qui la seguente osservazione: « L'esempio della tavola rasa è applicato specialmente da San Tommaso all'intelletto possibile e non all'intelligenza in generale, considerata sotto un rispetto qualunque. Essa infatti, presa come facoltà attiva, non è mai da lui paragonata a una tavola rasa, ma piuttosto a una luce che contiene in sè virtualmente ogni sorta di colori, e ad un agente che opera in virtù della propria sua innata efficacia. » *Della conoscenza intellettuale* cap. VII, art. 8.

(3) Scoto, *Quaest. in Metaphys,* lib. II, q. 1: « Dicendum quod (anima) non habet aliquam cognitionem naturalem, secundum naturam suam, neque simplicium neque complexorum, quia omnis nostra cognitio ortum habet ex sensu. Primo enim movetur sensus ab aliquo simplici,

Digitized by Google

passo ove dichiara che non v'ha alcuna conoscenza o idea innata, afferma tuttavia che l'intelletto può esser detto *habitus principiorum;* e San Tommaso aveva definito l'*habitus* un qualcosa di mezzo fra la pura potenza e l'atto puro (1). L'accordo sulla questione dell'origine delle nostre conoscenze è perfetto tra lo Scoto e San Tommaso, come tra loro e San Bonaventura (2); e perciò, quando gli ontologi moderni hanno creduto di trovare i dottori francescani più favorevoli alla lor tesi che non la scuola domenicana, si sono del tutto ingannati (3).

San Tommaso aveva detto che l'oggetto « adeguato »

---

non complexo, et a sensu moto movetur intellectus, et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus. Deinde, post apprehensionem simplicium, sequitur alius actus qui est componere simplicia ad invicem. Post illam autem compositionem habet intellectus ex lumine naturali quod assentiat illi veritati complexorum, si illud complexum sit principium primum.... Dicendum quod pro tanto dicuntur (prima principia) nobis naturaliter nota sive cognita quia, praescita compositione simplicium terminorum, statim ex lumine naturali intellectus acquiescit vel adhaeret illi veritati; tamen cognitio terminorum acquiritur ex sensibilibus, et iste intellectus dicitur habitus principiorum, quod adhaeret primis principiis. » — Cfr. San Tommaso, *De veritate,* q. 11, a. 1; *In 3^um De Anima,* lez. 10, ec. — Cfr. Scoto, *In 1^um Sent.* D. 3, q. 4, pag. 481.

(1) *S. Theol.*, 1ª p. q. 87, art. 2: « Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. »

(2) Veggasi, per San Bonaventura, il Liberatore, op. cit., c. VII, art. 8.

(3) Per esempio, il sac. Fabre, *Cours. de philosophie,* t. II c. III, prop. 20.

Digitized by Google

della nostra intelligenza era la quiddità o l'essenza delle cose sensibili (1). Il Duns Scoto dimostra a lungo ciò che è l'essere in generale (2). Come teologo, dice che i beati conoscono le essenze immateriali, senza che per altro abbian mutato di natura; come filosofo, fa rilevare che tutte le nostre idee si riconducono alla categoria dell'essere, perchè tutto quanto pensiamo, generi ed individui, relazioni e qualità, creato e increato, sono esseri, o « passioni » dell'essere (3). Cadrebbe però in grave errore colui che da questa discussione inferisse avere lo Scoto ammesso un' idea universale dell'essere innata nel nostro spirito, come ha fatto il Rosmini; bisognerebbe aver dimenticato le sue esplicitissime e reiterate dichiarazioni che ogni idea ha la sua propria origine nella sensazione. Quanto poi alla sua opinione particolare sulla univocità dell'essere, avremo occasione di parlarne in progresso.

III.

Riputiamo opportuno in un capitolo speciale di tornar sopra alla teoria degli universali nel Duns Scoto, per la importanza che la questione degli universali ha o che le si è attribuita nella storia della filosofia del Medioevo. Ci restringeremo per ora soltanto al lato psicologico della questione; onde qui cade in acconcio di parlare della specie intelligibile.

(1) *S. Theol.*, 1ª p. q. 85, art. 1.
(2) *In 1um Sent.* D. 3, q. 3.
(3) Veggasi loc. cit., pag. 444.

Digitized by Google

Intorno a questo soggetto si è caduti, ci pare, in più di un errore. Si è detto, per esempio, che il Duns Scoto « aveva trovato la maniera di moltiplicare le entità fittizie di San Tommaso. » Ma a noi non riesce scoprire in che mai i due dottori differiscano su questo punto: specie sensibili, fantasmi, specie intelligibili, si trovano e nell'uno e nell'altro, e vi compiono il medesimo ufficio.

Anche circa la materia e l'obietto dell' idee generali, il loro linguaggio è lo stesso, e la loro causa è comune. E altresì, per reagire contro il platonismo d'Enrico di Gand ed avvicinarsi al peripateticismo domenicano, lo Scoto, con qualche incertezza nelle Questioni sul Trattato dell'Anima, in un modo più sicuro e formale nel Trattato del Principio delle cose, e finalmente in maniera al tutto categorica nel Commentario delle Sentenze, adotta la teoria delle specie intelligibili riprovata da Enrico (1).

Il Jourdain ci sembra troppo severo verso i nostri scolastici, quando si irrita contro « il gergo oscuro e grossolano della scuola, contro la terminologia bizzarra che alle idee dello spirito sembra assegni una specie di esistenza fuori dello spirito stesso » (2). Risponderemo col canonico Van Weddingen (3) che noi non difendiamo « la causa delle parole, » e con lui chiederemo se i moderni hanno sempre saputo trovare dei termini migliori, e se sotto questo linguaggio

---

(1) Vedasi Scoto, *De Anima*, q. 7; *De Rer. princip.*, q. 14, e lo *Scolio* del Wadding, pag. 122; *In 1um Sent.* D. 3, q. 6.

(2) *Filosofia di San Tommaso d'Aquino*, t. I, pag. 316.

(3) *L'Enciclica di S. S. Leone XIII e la Restaurazione della filosofia cristiana*, pag. 68.

Digitized by Google

scolastico sia poi molto difficile di rinvenire delle idee accolte ancora nella moderna psicologia.

L'abate Combes, nella sua tesi sulla Psicologia di San Tommaso d'Aquino, si dà cura di dimostrare (1) come l'esistenza delle specie intelligibili, ammessa da San Tommaso, fosse la conseguenza della divisione dell' intelletto in agente e paziente, pure ammessa dallo stesso dottore. Supposto l'intelletto agente, non poteva questo rimanersene senza un suo proprio ufficio. Il Combes dal canto suo biasima l'una ipotesi e l'altra; ma non potevasi meglio rilevare come esse siano collegate fra loro, e come « le specie intelligibili, » se non ci vengono direttamente da Aristotele come l'intelletto agente, » sono però pienamente nello spirito della dottrina peripatetica. Che cosa è infatti la specie intelligibile? Quello che l'intelletto agente produce (2), trasformando nel modo che gli è proprio la specie attualmente offerta dai sensi esterni, o conservata nella memoria delle cose sensibili. Ed è razionale che siffatta trasformazione si compia, dacchè i sensi non ci mostrino che il particolare, e noi concepiamo il generale. Ma qui è tutta una genesi interna; la specie, come abbiamo veduto, nello stesso tempo che si trova nell'organo, è del pari nell'anima; in essa è la specie intelligibile chiamata dallo Scoto, in un suo passo, come « una

(1) Pag. 440.

(2) Scoto, *De Anima*, q. 17, pag. 545: « Intellectus agens subintrat phantasma sua actione vel lumine, secundo abstrahit quidditatem a conditionibus individuantibus. » — Cfr. Bourquard, *Doctrine de la connaissance d'après saint Thom. d'Aq.*, pag. 180. L' intelletto agente rischiara le immagini interne, e astrae la parte intelligibile dalle condizioni individuali dell'obietto.

Digitized by Google

forma novella di cui si riveste l'intelligenza » (1). Il generale è creato, poi pensato da noi. Si obietterà che qui non si tratta di una priorità vera e propria, inquantochè per l'intelligenza creare il generale è pensarlo; ma possiamo noi contestare all'analisi psicologica il diritto di far questa distinzione, a quel modo che noi distinguiamo fra pensare ed avere coscienza, quantunque la coscienza non venga posteriormente al pensiero? Nella distinzione da lui stabilita, il Duns Scoto trova soprattutto il vantaggio di rilevar meglio l'ufficio della intelligenza nella formazione delle nostre conoscenze. Le specie sensibili, aveva opposto Enrico di Gand (2), contengono virtualmente l'universale, poichè da esse appunto si astrae; l'umanità e anche l'animalità sono in Socrate, ed in conseguenza le loro rappresentazioni sono nella rappresentazione di Socrate. Rammentava egli allora il savio precetto, ripetuto da tutti i dottori molto avanti Guglielmo d'Occam, precetto veramente aristotelico, che non bisogna moltiplicare gli enti senza necessità, e proponeva ciò che potrebbe chiamarsi la teorica dei due lumi, o dei due rispetti. Se consideriamo, egli dice, col solo lume dei sensi quel che i sensi ci offrono (la specie sen-

(1) *De Rer. principio,* q. 14, pag. 132: « Formam superinductam quam speciem communiter nominamus. »

(2) Scoto, *In 1um Sent.* D. 3, q. 6, pag. 516 e segg.; e il Commento del Licheto, p. 519: « Dicit (Henricus) quod licet eadem species sive idem phantasma non possit repraesentare idem sub diversis rationibus, tamen sub alio et alio lumine potest repraesentare, quia in lumine virtutis phantasticae tantum repraesentat sub ratione singularis, sed in lumine intellectus agentis repraesentat sub ratione universalis. »

Digitized by Google

sibile), conosciamo il particolare; se lo consideriamo al lume dell'intelletto, si coglie l'universale. Sotto queste parole un poco diverse avremmo per caso, in sostanza, la medesima dottrina professata dallo Scoto? In ogni modo lo Scoto, che nelle Questioni sull'Anima ci aveva lasciati liberi d'adottare la teorica che avremmo preferito, pur dicendo che l'ipotesi delle specie intelligibili era più verosimile, entra assolutamente in sospetto per quello che Enrico ha detto altrove sulla visione in Dio (1). Se durante la *nostra seconda intenzione,* per dirla con gli scolastici, noi vediamo nella specie sensibile quello che a prima vista non vi scorgevamo; se riflettendo su ciò che i sensi ci han fatto conoscere di Socrate e di Crizia, vi scopriamo l'essenza o la legge dell'umanità; accade ciò forse per dato e fatto del solo lavorìo interno del nostro spirito, operante su quello che egli ha di già ricevuto in sè stesso, o non piuttosto in virtù di una « illustrazione speciale, » di una contemplazione di qualche esemplare increato? Bisogna spiegarsi, e il Duns Scoto, che non ammette illustrazioni speciali, tien ferma la specie intelligibile.

Come San Tommaso, egli crede che le specie intelligibili gli sian necessarie anche per combattere l'opinione d'Avicenna sulla memoria, opinione che molto logicamente si collega con quella dello stesso autore sull'intelletto agente e col suo peripateticismo un po' troppo alessandrino.

Aristotele, in un breve passo del suo opuscolo

(1) Vedasi lo *Scolio* del WADDING sullo Scoto, *In 1^um Sent.* D. 3, q. 4, pag. 474: « Adducitur opinio Henrici nullam veritatem nos cognoscere certitudinaliter sine speciali illustratione ad ideas seu exemplaria increata. »

Digitized by Google

sulla Memoria e sulla Reminiscenza (1), pare non ammetta la memoria intellettuale, la memoria, cioè, delle cose astratte e generali. Ogni idea astratta è, per lui, accompagnata da una immagine; noi pensiamo, per esempio, al triangolo in generale, e ci rappresentiamo questo triangolo; la memoria, che per Aristotile è la facoltà di conservare, dipendendo essenzialmente dal senso generale o comune (πρώτου αἰσθητικοῦ) non ritiene se non l'immagine del triangolo particolare; ma quando, data l'occasione, la reminiscenza (ἀνάμνησις) farà rivivere questa immagine, l'idea astratta a cui essa ha servito di sustrato o di espressione, sarà novamente pensata dall'intelletto. Avverrà ciò forse perchè esso ricomincerà il lavoro già fatto? Se, per esempio, ho astratto una prima volta l'idea universale di uomo dalla conoscenza da me avuta di Socrate, sarà necessario, quando la reminiscenza mi renderà la immagine di Socrate, ch'io ricominci la medesima operazione per pensare l'uomo in generale? Bene avverte Aristotile nel suo Trattato dell'Anima (2), che vi sono due maniere d'essere istruito in potenza: come il fanciullo che può imparare a leggere, o come chi, avendo imparato già, può, se vuole riflettere, riconoscer quell'*a*. Ma questa non è una risposta abbastanza esplicita alla questione da noi posta. Da siffatta distinzione può soltanto inferirsi che l'anima, costretta a ricominciare la stessa scoperta, potrà procedere con maggiore facilità, ed è quello che

(1) C. 1: Ἡ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστὶν ὥστε τοῦ νοουμένου, κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη. καθ' αὐτὸ δε τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.

(2) L. II, cap. 5.

Digitized by Google

dice appunto Avicenna (1). A suo avviso, l'anima ha la duplice facoltà di volgersi alle cose sensibili e all'intelligenza esterna che la illumina; da queste due sorgenti ella attinge delle impressioni o specie; ma se le impressioni dei sensi rimangono nella memoria, quel che abbiamo ricevuto dall'intelletto agente, tosto che cessi il nostro pensiero, non rimane in noi più tempo di quello per il quale si conservino colorati gli oggetti quando la luce più non gl'illumina: resta, per altro, in noi una maggiore attitudine ad esser illuminati nella medesima guisa.

No, soggiunge il Duns Scoto con San Tommaso, ciò che trovasi nella intelligenza, ricevuto che essa ha tali immagini, non è un lume che le vien dal di fuori, ma è una forma che essa dà a sè medesima, e che ha sullo stesso pensiero una logica priorità (2); e quando il pensiero non è più in atto, la forma prosegue a sussistere. Or ciò che in noi sussiste così, non dee veramente chiamarsi un concetto, un'idea,

(1) Veggasi l'esposizione e la critica della sua dottrina in SAN TOMMASO, *S. Theol.*, 1ª p. q. 79, a. 6, e lo SCOTO, *De Anima*, q. 14: « Utrum species maneant in intellectu cessante actu intelligendi. » — Dee notarsi, per altro, che se San Tommaso ammette la memoria intellettiva, ne esclude tutto ciò che può individualizzare il ricordo; loc. cit. *Ad 3um*: « Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est praeteritorum in intellectu secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum prout est hic et nunc. » È precisamente una conseguenza della opinione della quale abbiamo parlato, che cioè l'intelletto non conosce l'individuale.

(2) SAN TOMMASO, *De intellectu et intelligibili*: « Species naturaliter praecedit intelligentiam natura et tempore. »

Digitized by Google

perchè idee non si hanno senza sapere di averle: in certa guisa è una realtà superiore (1) alla nozione o alla rappresentazione, vale a dire al pensiero; poichè il pensiero è transeunte, e dessa permanente. Di siffatta natura è la specie intelligibile.

Sant'Agostino considerava la memoria come la sostanza dell'anima umana, e diceva che l'intelligenza ne procedeva come il figlio dal padre (2), e Scoto con San Tommaso ripetono dopo di lui questo paragone; se non che, quando dànno la specie intelligibile come l'antecedente del verbo intellettuale, si guardan bene dal fare della specie intelligibile un'idea innata o la reminiscenza di un commercio divino, come potrebbe talora sonare il linguaggio adoperato da Sant'Agostino, tutto informato dalla filosofia di Plotino che aveva avuto sul santo dottore un'azione così profonda (3).

Per terminare di spiegar bene il senso della dottrina tomistica e scotista delle « specie, » può esser utile toccare alquanto dei due suoi principali avversarj, il Malebranche e Guglielmo d'Occam.

La filosofia dell'Oratorio ha aggiunto obiezioni ad obiezioni, ironie ad ironie, contro le « specie » degli

(1) Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 3, q. 6, pag. 521. « Additio (del Wadding) cum terminus actionis realis non sit objectum habens esse diminutum, ut esse cognitum vel repraesentatum, sed quid reale, sequitur quod talis actio intellectus agentis terminatur ad formam realem in existentia. »

(2) *De Trinitate,* lib. XV, cc. 21-23.

(3) Vedasi Ferraz, *Psycologie de saint Augustin,* c. 7, pagg. 177, 178, 192; — Liberatore, op. cit., c. 7, art. 6: « La teoria di San Tommaso non è che un progresso su quella di Sant'Agostino. »

Digitized by Google

scolastici. Ma prima di tutto, ne ha essa còlto bene il vero significato? « Potremo noi perdonare al Malebranche, scrive con sdegno il P. Kleutgen (1), di aver imputato agli scolastici gli errori grossolani di Democrito in tutta la loro sconcia nudità? » E infatti, il principio di ogni teorica della conoscenza presso di loro non è appunto la confutazione di Democrito? Notiamo poi quanto abbia fatto passiva (2) l'anima umana il Malebranche, il quale considera come una empietà, « come un pensiero suggerito all'uomo dalla sua vanità e dalla sua superbia » l'opinione che « l'anima abbia la potenza di produrre le idee. » Ecco l'intelletto attivo e le specie giudicate davvero severamente. Ma anche nella filosofia del Malebranche a che mai si riduce l'individualità dello spirito umano? Ogni sostanza è attiva: essere puramente « passivo » non altro è che essere un modo. Il Malebranche aveva dicerto tutta la volontà di non cadere nel panteismo dello Spinosa; imbevuto però dal pregiudizio cartesiano contro l'efficacia delle creature, non ha veduto che la miglior guarentigia contro il panteismo era pur sempre il dinamismo psicologico dei peripatetici.

Se il Malebranche si fosse ristretto ad impugnare nell'uomo « la facoltà » di formarsi delle idee a suo talento, non vi avremmo trovato nulla da ridire. Ma quantunque San Tommaso ripeta spesso che l'oggetto conosciuto è nel soggetto conoscitore secondo il modo di esso, la dottrina scolastica non implica che i generi formati dal nostro spirito siano arbitrarj, e che le leggi nostre differiscano dalle leggi

(1) *La phil. scolastique,* n. 390.

(2) *Recherche de la vérité,* lib. III, part. 2ª, cap. II-III.

Digitized by Google

delle cose. È un concettualismo, sta bene; ma un concettualismo tutto diverso da quello del Kant, come faremo vedere in un capitolo sugli Universali considerati in sè stessi.

Guglielmo d'Occam, nel Medioevo, ha respinto energicamente la « specie, » e alcuni dotti moderni gliene han fatto un gran merito (1). Ma da un lato a noi sembra che costoro si siano ingannati sul vero e reale pensiero di S. Tommaso, e soprattutto su quello del Duns Scoto; da un altro lato, poi, ci pare che, quanto alla specie sensibile, l'Occam abbia più respinto la parola che la cosa, e quanto alla specie intelligibile, nel rigettarla, egli non fa altro che darci del generaleggiare e della conoscenza un'analisi meno compiuta di quella che ci ha dato il Duns Scoto. In psicologia, come in altre scienze, semplificare le spiegazioni equivale talvolta a riuscire più superficiali. La psicologia del Condillac semplifica molto; ma riesce forse più esatta?

L'Occam (2) comincia subito dal negare la specie sensibile. Se percepissimo pel mezzo della specie, ne deriverebbe che, distrutto l'obietto, e rimanendo la specie che ne è emanata, la percezione potrebbe ancora prodursi; ciò che egli dichiara impossibile (3). Se l'obiezione poteva mettere in imbarazzo gli scotisti, noi dal canto nostro risponderemo che accade precisamente questo: la percezione sopravvive all'oggetto. Fondandosi sulla esperienza, l'Occam si sforza di provare che l'azione a distanza è possi-

(1) Hauréau, *Hist. de la phil. scolast.*, part. 2ª, c. 27.

(2) Hauréau, ibid.; — Gabriel Biel; *In 2ᵘᵐ Sent.* D. 3, q. 2, part. 1ª.

(3) Biel, ibid, 2ª Concl.

Digitized by Google

bile (1); non c'è più bisogno allora della specie esterna che passi dagli oggetti agli organi; ma ciò non dispensa punto dalla specie che si forma negli organi stessi. Per l'Occam « nell'organo s'imprime qualche cosa che diviene come causa parziale della sensazione (2); così per esempio, se, guardato alla luce del sole un giardino pieno di piante verdi, chiudiamo gli occhi, il color verde perdura ad apparire negli occhi nostri; e questa parvenza è un atto sensitivo e una specie di visione che non ha altro oggetto se non la luce o il colore impresso nell'occhio. » Ma perchè non riconoscere che ciò che prosegue la sensazione, altresì la incomincia; e perchè rifiutare il nome di *specie* a ciò che appunto compie l'ufficio assegnato alle specie dallo Scoto?

L'Occam distingue la percezione e la rappresentazione: per la prima si sente che l'oggetto è presente; con la seconda s'ignora se esso sussista, si fa astrazione dalla sua esistenza reale (3). Quando la rappresentazione è avvenuta, sussiste, per lui, nel senso interiore *aliqua qualitas*, che lo inclina (*inclinans*) a produrre ulteriormente un atto simile (4). Ma i sostenitori delle specie non possono forse rispondere che, perchè la prima rappresentazione avvenisse, è già occorso che il senso interiore (*sensus*

(1) Ibid, 1ª Concl.

(2) Ibid, 3ª Concl. « In organo sensus exterioris cujuscumque imprimitur *aliquid* quod, tamquam objectum, est principium partiale alicujus sensationis. »

(3) Ibid, 1ª Concl. « Omnes actus interiorum sensuum sunt notitiae abstractivae, et exteriorum intentivae. »

(4) Ibid. « In sensu interiori sive fantasia post primum actum sensus interioris relinquitur *aliqua qualitas* inclinans ad similem sensationem eliciendam. »

Digitized by Google

interior sive fantasticus, dice l'Occam) subisse una qualche modificazione?

Scendendo ora a ciò che l'Occam pensa intorno alla conoscenza intellettuale e alla formazione delle idee generali, egli ragiona così: Un oggetto ferisce i nostri sensi; ne nasce una sensazione, poi una immagine « nel senso interiore. » Si forma quindi « la prima conoscenza intellettuale » che è una conoscenza intuitiva. (Facciamo un esempio: veggo Socrate, e indi io *penso* che Socrate esiste, e che posso esprimere certi giudizj). « È inutile, conchiude l'Occam (1), supporre qui una specie intelligibile, o che altro si sia, oltre l'intendimento e la cosa conosciuta. Ma a che miravano mai i predecessori dell'Occam ammettendo la specie intelligibile? A determinar bene la parte soggettiva, per dir così, della conoscenza intellettuale, e a sostenere l'attività dello spirito, il quale non è uno specchio in cui vadano a disegnarsi gli oggetti, ma un organismo operante per stimolo venutogli dal di fuori; dacchè le nostre idee, anche particolari, non le riceviamo bell'e formate, sì le produciamo noi stessi. L'Occam su questo punto ondeggia (2), e soggiunge: « Siffatta conclusione dee intendersi principalmente dell'intelletto puro (dell'angelo) il quale non ha bisogno del ministero della facoltà sensitiva, perchè per la natura sua propria

(1) Ibid, part. 2ª, concl. 1ª.

(2) Lib. cit. « Et haec conclusio cum suis probationibus principaliter intelligenda est de intellectu separato non jam indigenti ministerio virium sensitivorum, quia secundum propriam naturam immediate movetur ab objecto extra. » — È bene avvertire come tutta questa polemica contro le specie fu sollevata dall'Occam nel discutere intorno alla conoscenza angelica.

Digitized by Google

è mosso direttamente, senza mezzo veruno, dall'oggetto esteriore. » Ebbene, ammettiamo pure che l'angelo abbia idea degli oggetti anco materiali senza esser obbligato a cominciare dal sentire e dall'immaginare; ma quanto a noi la cosa non va così, e c'è la sua buona ragione di distinguere nettamente la sensazione, la immagine e l'idea: e a ciò intende appunto la teorica della specie. Allato alla conoscenza intuitiva, l'Occam pone due operazioni dell'intendimento che l'Hauréau qualifica bene, chiamando l'una *astrazione analitica,* l'altra *astrazione sintetica* (1). Per la prima si tralascia di considerare se l'oggetto, del quale abbiamo idea, sussista o no (2); poi, rilevando ch'e' non cessa di essere quello che è, pur quando variano gli accidenti (3), come Pietro che riman sempre Pietro sia egli seduto od in piedi, si spoglia successivamente l'obietto di tutti i suoi accidenti. Per la seconda, si astrae da più cose l'idea di ciò che, o essenzialmente o accidentalmente, è comune agl'individui distinti (4). Entrambe le operazioni lasciano nell'intendimento una disposizione (*habitus*) (5) a ricominciarle, ma non presuppone, secondo l'Occam, una interiore produzione dell'intendimento, una forma che egli abbia cominciato dal dare a sè stesso, *species intelligibilis.* In questa teoria,

(1) Op. cit., part. 2ª, t. II, p. 390.

(2) Biel, loc. cit. (part. 2ª), Concl. 3ª et Correlativum.

(3) Biel, loc. cit., Concl. 5ª. « Et ita progreditur particularisando donec tandem format conceptum nullius circumstantiae connotativum, qui erit conceptus singularitatis, et determinatus absolutus. »

(4) Ibid, Concl. 6ª.

(5) Ibid, Concl. 3ª. — Vedi Licheto, commento sullo Scoto. *In 1ᵘᵐ Sent.* D. 3, q. 6, pag. 530 e segg.

Digitized by Google

pertanto, l'idea generale, l'universale, non è che un'astrazione dai dati dell'esperienza; mentre per lo Scoto e per San Tommaso havvi qualche cosa di più oltre questi dati, e la loro teoria sembra a noi più profonda e più vera.

IV.

In qual modo, secondo il Duns Scoto, l'anima, considerata almeno nella sua parte intelligente, conosce sè stessa? (1).

La conoscenza degli atti della nostra vita spirituale è diretta, e conoscendoli, l'anima, che di questi è il principio, sa che esiste (2); in questa conoscenza immediata, poi, non cade errore possibile. Che ci siano altre anime uguali alla mia, lo arguisco dal vedere atti simili ai miei; ma posso essere ingannato (3), perchè un angelo potrebbe assumere forma umana e compiere atti proprj del-

(1) Queste due questioni: Come l'anima (*anima*) conosce sè stessa, e come l'intelligenza (*mens* o *intellectus*) conosce sè medesima, sono in SAN TOMMASO (*De Veritate*, q. 10, *de mente*) e nello SCOTO (*De Rerum pr.*, q. 15) sostituite più volte l'una all'altra, e date come sinonime.

(2) S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 10, a. 8: « In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere. »

(3) SCOTO, *De Rer. princ.*, q. 15, pag. 130: « De nulla alia anima possem certitudinem habere per actus, utrum sit, nisi de mea. Potest enim angelus, bonus vel malus, similia opera in assumpto corpore exercere, ut patet in angelo Tobiae qui ex actibus putabatur homo esse. » — Cfr. il *genie malin* del Cartesio.

Digitized by Google

l'uomo. Io non posso però pensare senza saper di pensare, senza accertare la realtà del mio spirito; ora questa certezza degli atti intellettuali e del loro principio è il fondamento d'ogni altra certezza (1).

Ma gli atti della vita spirituale per cui l'anima acquista coscienza di sè medesima, sono essi almeno sgombri d'ogni elemento sensibile? Se io conosco me stesso, è soltanto perchè percepisco le cose materiali, perchè immagino, perchè opero al di fuori di me? Parrebbe che S. Tommaso lo affermasse, e lo Scoto, senza dichiarare, è vero, con esempj il suo proprio pensiero, sostiene che posson esservi atti dell'anima puramente interiori, e che questo le basterebbe per sapere di esistere (2). Anzi, egli riferisce un' ipotesi assai singolare con la quale Avicenna cerca provare che la coscienza sussisterebbe nell' anima stessa, anche se il corpo a cui è congiunta le diventasse come straniero (3).

(1) Scoto, ibid. « Talis cognitio est principium omnis certitudinis quam de omni alio habeo, et centrum immobile veritatis. » — E cita come autorità S. Agostino, *De Trinitate.*

(2) Scoto, loc. cit. « Et non intelligo, ut dicunt aliqui, quod actus quibus quaelibet anima deducitur in sui ipsius notitiam, solum sint actus eliciti ab imaginatione vel a sensibus, quia tam per actus exteriores quam interiores anima potest devenire in notitiam sui. » Pag. 135.

(3) Ibid. « Ut patet per Avicennam, ubi dicit, quod si crearetur unus homo ut poneretur per impossibile in aere, ita quod ejus membra non sibi cohaererent sed omnia essent distincta, nec aliquod de suis membris perciperet nec de aliis, non dubitaret, sed affirmaret se esse, » pag. 134. Cfr. Descartes: « Vedendo che io poteva fingere di non avere alcun corpo..., ma che non potevo fingere per ciò di non essere io affatto.... » *Discours de la Meth.*, part. 4ª.

Digitized by Google

Se però San Tommaso ammette che l'anima sappia di esistere per la coscienza che essa ha dei proprj atti, non crede di poter andare più oltre con Sant'Agostino, senza voler tuttavia contraddire direttamente a questo padre della Chiesa. Altro è per lui sapere che l'anima esiste, altro è sapere ciò che essa è e poter darne una definizione. Se vogliamo farci un'idea di quello che l'anima sia, bisogna incominciare dal rivolgerci al mondo sensibile, non potendo giungere a nulla mai senza le conoscenze che ne trarremo (1). Se ci formiamo l'idea dell'unità dell'anima, a ciò appunto giungiamo osservando la differenza fra i corpi viventi e gli inanimati, e notando la stretta connessione delle parti dei primi; or questa connessione non può derivare che da un principio non composto di parti (2). Noi osserviamo come un sensibile che eccede quel tal grado di vivezza offenda gli organi, mentre l'intelligibile perfetto solleva ed afforza l'intendimento; onde ne concludiamo che l'intelligenza non è la funzione di un organo (3).

(1) S. Tommaso, *De Veritate,* q. 10, a. 8. « Si loquimur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, ... sic dico quod natura animae cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus. » Cfr. *Quaest. de Anima,* art. 17 ad 8^{um}.

(2) S. Tommaso, *S. c. Gentiles,* lib. II, c. 65, n. 3. « Omne corpus divisibile est: omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima. »

(3) S. Tommaso, *Compend. Theolog.,* c. 79. « Sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis et visus a rebus valde fulgidis, quod accidit quia solvitur organi harmoniæ. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibi-

Digitized by Google

Vediamo, inoltre, che l'universale, di cui l'intelligenza s'è formata un concetto dopo sperimentate le sensazioni, è superiore ad ogni condizione di luogo: circoscrivete, per esempio, l'animale in generale, disegnatelo, costringetelo in dimensioni determinate, ed avete una immagine, non più un'idea generale; un individuo, non più l'universale; talchè questa considerazione dovrà condurci a conchiudere che l'intelligenza è come l'universale che ella sa concepire, superiore ad ogni condizione di luogo; dunque immateriale o inestesa (1). Abbiamo, dunque, provato che l'anima è indivisibile, incorporea, inestesa; ma non avremmo nulla saputo, secondo San Tommaso, se, come il Descartes, avessimo filosofato « chiudendo gli occhi, turandosi le orecchie, e segregando dalle esterne impressioni i nostri sensi (2).

Il Descartes, se fosse in causa, potrebbe rispondere che questa via indiretta conduce solamente ad affermare dell'anima attributi negativi, ma non menerà mai a quello che San Tommaso chiede, a dare cioè dell'anima una definizione, che dee assoluta-

---

lium: nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Sic igitur cum homo inveniatur intelligens, et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. »

(1) *De Ente et essentia,* c. 1. Se volessimo criticare queste dimostrazioni di San Tommaso, potremmo rilevare come il generale non sia contenuto o chiuso in veruna dimensione particolare, poichè esso può venire attuato, ossia individuato in una infinità di dimensioni varie, mentre ogni dimensione è incompatibile col pensiero, ciò che è molto diverso.

(2) DESCARTES, 3ª Meditazione.

Digitized by Google

mente constare di elementi positivi. Sant'Agostino dimostra che nè l'aria, nè il fuoco, nè altro corpo è la sostanza dell'anima. Che cosa è essa dunque? Quello che resta, eliminati che siano tutti questi obietti; ora quello che resta non è una mera negazione, ma sono le operazioni che l'anima coglie in sè medesima e che le dànno un'idea della sua propria natura (1); l'anima dunque può esser definita in modo positivo mediante i suoi atti. Il Descartes dirà (2): « Io sono una cosa che pensa, cioè una cosa che dubita, che intende, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina e sente. » Di queste tre cose, infatti, (come lo Scoto obietta a San Tommaso) (3) conoscere i proprj atti, conoscere la propria esistenza, conoscere almeno qualcosa della natura sua propria, l'una non può star senza l'altra. Per conoscere la sua propria natura, l'anima, nella dottrina dello Scoto, può, dunque, tanto più facilmente far di meno delle specie di origine corporea, in quanto egli ammette, come abbiamo avvertito più sopra, esservi atti del-

(1) Veggasi S. Agostino, *De Trin.*, lib. X, c. 10. — Ferraz, *De la psycologie de S. Aug.*, pag. 48. — Veggasi pure S. Agostino, *Lettera a Nebridius*, 72, citata dallo Scoto, e che conclude: « Plane patet quod dicit quod anima nec se nec virtutes suas aliqua specie corporali aspiciat. » *De Rer. pr.*, q. 15, pag. 134.

(2) 2ª Meditazione.

(3) Scoto, *De Rer. pr.*, q. 15, pag. 134: « Quia apprehensio *quia est* quaerit *quid sit*, non necessario indiget specie alicujus corporis exterioris corporis, sed per actus suos intimos, quos experitur in se, ut se vivere, velle, desiderare, et similia, dum venit in sui notitiam, et *quia est* et *quid est* (cognoscit). »

Digitized by Google

l'anima ove non entra alcun che di sensibile. Questa conoscenza che l'anima ha così della sua stessa natura non è affatto intuitiva (1); la coscienza (possiamo tradurre così queste parole dello Scoto: sensus interior intellectualis et spiritualis, *De Rer. pr.* q. 15, pag. 134) ci fa conoscere gli atti (2); da questi movendo, la speculazione ci discuopre la natura di lei, poniamo che è intelligente e libera, le sue disposizioni od abiti (habitus), per esempio, la fede o la castità (3). Si opporrà forse che l'anima, la quale si è così rivelata a se stessa, ha acquistato come una forma nuova, e che v'ha ora in essa una « specie, » in quello stesso modo che il senso ne riceve una quando è stato modificato dall'oggetto materiale? Gli atti dell'anima si conoscono senza specie; tuttavia lo Scoto ammette che queste idee più generali, che l'anima si fa di sè stessa, siano accompagnate da specie, non già avute dal di fuori, come quelle che derivano dalle rappresentazioni della immaginazione, ma interamente *espresse* (4). L'anima per mezzo

(1) Di questo modo lo Scoto ora dà ed ora nega all'anima, in certa guisa, questo epiteto. *De Rer. princ.*, q. 15, pagg. 130, 136 e 137.

(2) Ibid, pag. 134. « Sicut cognitio intellectiva quam habet anima de rebus exterioribus a sensu particulari corporali oritur, sic cognitio intellectiva quam habet de se et suis habitibus a sensu interiori quo experimentatur actus suos interiores spirituales. »

(3) Ibid, pagg. 135-136. Cfr. S. Tommaso, *De Veritate*, q. 10. *De Mente*, a. 8.

(4) Ibid, pag. 137: « Anima ergo se et suos habitus per speciem non proprie impressam, sed expressam de se (cognoscit), vel de suis habitibus cognitionem intuitivam habet.... Ad actus intelligendi videtur intellectus reduci per intelligibile se habens ad ipsum nunc aliter quam

Digitized by Google

della coscienza crea così in sè medesima la similitudine sua propria, e viene ad essere come la immagine della santissima Trinità (1).

Tuttavia lo Scoto, dopo avere, nel trattato del *Principio delle cose*, emancipato così l'anima dal corpo per la conoscenza di sè medesima, s'accosta, nei *Commentarj delle Sentenze*, alla dottrina tomistica, e conviene che ogni conoscenza, quella dell'anima come le altre, ha per suo punto di partenza qualcosa di sensibile (2). Tra San Tommaso e lo Scoto però corre sempre un rilevante divario; per San Tommaso, infatti, la legge per cui ogni conoscenza comincia dagli oggetti sensibili deriva dalla natura stessa dell'anima, fatta per stare unita ad un corpo (3); lo Scoto, invece, rigetta questa opinione, e come teologo argomenta: Nella beatitudine della vita futura godremo la vista diretta di Dio; non nasceremo in essa, per dir così, ad una nuova natura; ne vien dunque non esser proprio della essenza del

prius.... Prius erat sibi praesens per substantiam; ergo oportet quod nunc sit sibi praesens in ratione cogniti, quod non potest nisi per speciem. »

(1) Scoto, *In 2um Sent.* D. 16. Cfr. P. Lombardo, *Sent.* lib. I, D. 3: « Et est ipsa mens quasi parens et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim, quum se cognoscit, notitiam sui gignit, et est sola parens suae notitiae. » Ex August., *De Trinitate*, lib. IX, c. 12. Cfr. S. Anselmo, *Monologium*, c. 33: « Nulla ratione negari potest, quum rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad sui similitudinem tamquam ex ejus impressione formatam. »

(2) *In 2um Sent.* D. 3, q. 8, pag. 443; *Prologi Sentent.*, q. 1, pag. 10.

(3) *S. Theol.*, part. 1a, q. 85, art. 1.

Digitized by Google

nostro intelletto lo scorgere ogni cosa a traverso le immagini o specie sensibili (1). Come filosofo, poi, combatte lo Scoto questa opinione, argomentando: Perchè un obietto sia conosciuto, occorre e basta che e' sia in qualche modo presente al soggetto conoscitore; l'anima è sempre presente a sè stessa; e perchè dunque non potrebbe ella conoscere direttamente la sua propria natura (2)? Chi mai, pertanto, impedisce questo pieno conoscimento che l'anima, presente in atto a sè medesima, potrebbe acquistare della natura sua propria (3)? Quello che uno scotista, il Macedo, chiama un legame accidentale, *vinculum per accidens* (4). Si può qui scorgere la conseguenza della degradazione dell'anima per il peccato

(1) Scoto, *In 1um Sent.* D. 3, q. 8, pag. 433. « Istud non potest sustineri a theologo, quia intellectus existens eadem potentia cognoscet quidditatem substantiae immaterialis sicut patet, secundum fidem, de anima beata. Potentia autem manens eadem, non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo objecto. » Enrico di Gand, al contrario, aveva scritto, *Quodlib.* IV, q. 93 (Edizione del 1518, pag. 96, recto): « Secundum statum supernaturalem qui est status gloriae, habet alios modos intelligendi. »

(2) *In 2um Sent.* D. 3, q. 8, pag. 442. « Anima de se actu intelligibilis est et praesens sibi, et ex hoc sequitur quod possit intelligere se, si non esset impedita. »

(3) Ibid. « Totus actus primus de se perfectus est, ad quem debet sequi iste actus secundus, qui est intellectio.... » pag. 442. « Forte propter peccatum sicut videtur Augustinus dicere.... Non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quicquid dicat Augustinus, » pag. 443.

(4) *Vinculum per accidens*, citato da Fr. Morin. *Dict. de Théol. scolast.*, t. I, col. 1025.

Digitized by Google

originale; e lo Scoto ci dice che tale è appunto l'opinione di Roberto di Lincoln e di Averroe, e che i testi di Sant'Agostino le son favorevoli. Vi si può scorgere, altresì, una limitazione temporaneamente imposta alle nostre facoltà, in conseguenza della nostra vita terrestre, astrazion fatta dal peccato originale. In sostanza, è fuori di dubbio che lo Scoto l'ammette, perchè crede provarlo, come Aristotile; ma il Dottor sottile è, generalmente, difficile ad appagarsi, quando gli si vuol dimostrare la convenienza che rende inevitabili i fatti.

V.

Nel trattato *De Rerum principio*, il Duns Scoto volendo provare che nell'uomo, « anello di tutta la natura, nel quale si accolgono le cose superiori e le cose inferiori » (1), vi hanno due specie di conoscenze, così ragiona: L'anima umana non ha quiete che nel possesso di un bene infinito. Ora non può desiderarsi se non quello che si conosce; ma il bene infinito non può essere conosciuto per mezzo dei sensi, perchè è una sostanza spirituale; vi sono, dunque, nell'uomo due facoltà del conoscere, la sensitiva e l'intellettiva, da lui chiamata « potenza libera, » per rilevare, senza possibilità di dubbio, che non dipende dall'organismo (2).

(1) *De Rer. princ.*, q. 13, a. 1, pag. 105. « Homo cum sit fibula omnium naturalium, conjungit superiora inferioribus. »

(2) Ibid. « Primum scilicet quod in homine sit alia cognitio ac sensitiva, satis patet: primo quia appetitus humanus non quietatur, nisi per adeptionem boni infiniti; cum

Digitized by Google

Da queste parole non bisogna correr troppo a inferire che lo Scoto ammette, come lo Schelling e il Fénelon, una duplice intuizione nell'anima, percependo essa da un lato gli oggetti materiali e finiti, e dall'altro l'infinito e il divino. Coi principj fondamentali della sua ideologia egli non si scosta in nulla dalla comune dottrina degli scolastici; tantochè dichiara espressamente che tutte le idee che noi possiamo avere intorno a Dio ce le formiamo noi con l'aiuto che le creature ci porgono (1). Ma siffatta formazione non si compie quasi per eliminazione o per sottrazione (suffossio) (2), come dalla idea di un masso di marmo potrebbesi astrarre l'idea del masso, o quella, invece, del marmo. L'anima nostra, che nella vita presente non ha rapporti se non col mondo materiale, possiede la facoltà di valersi singolarmente di quello che ne riceve, e se è assolutamente incapace di concepire la essenza divina medesima, può giungere, partendo dall'esperienza sensibile, a farsi intorno a Dio delle idee quidditative, idee cioè che non convengono se non a lui solo (3). Nessuna idea *semplice*, propria a Dio, può

---

autem bonum infinitum sit finis altissimus, non potest ipsum consequi nisi per altissimum actum; altissimus actus est altissimae potentiae: talis est potentia libera, quae est ratio. Sed nihil possumus velle nisi cognitum; non potest autem cognosci sensu cum sit substantia spiritualis; ergo, intellectu. »

(1) *In 1um Sent.* D. 3, q. 2: « Conceptus quoscumque quos de Deo formamus haberi per species creaturarum. » Anche S. Tommaso, *S. Théol.*, part. 1a, q. 12, art. 12.

(2) Scoto, *In 1um Sent.* D. 3, q. 2, pag. 403.

(3) Ibid, pag. 391: « Dico primo quod non tantum haberi conceptus naturaliter in quo quasi per accidens con-

Digitized by Google

formarsi nel nostro intendimento in virtù di un oggetto creato. Non può, infatti, un obietto produrre l'idea d'un altro obietto se non lo contenga o virtualmente o formalmente (1).... Possiamo, però, avere di Dio una idea complessa, conveniente unicamente ad esso, e formata col concorso di più idee (2). Ma in qual modo nello spirito nostro si genera questa idea di Dio? L'esperienza, secondo il Duns Scoto (3), ci somministra l'idea del bene, della supremazia, della realtà (per opposto alla potenza); combinandole, ci formiamo l'idee del bene supremo, che è nel medesimo tempo atto puro (summum bonum et actualissimum), a quel modo che l'immaginazione mediante le idee di montagna e di oro si forma l'idea di montagna d'oro.

Ma un po' avanti ci ha detto che sopra ad ogni altra idea che potevamo formarci di Dio stava l'idea dell'essere infinito. « Concetto questo più semplice e più perfetto; più semplice che non il concetto dell'ente buono e dell'ente vero, o di altri simili, perchè l'infinito non è come un attributo o una passione dell'essere (*passio entis*), o di ciò di cui si predica, ma significa il modo intrinseco di essa entità. La perfezione superiore di siffatto concetto risulta eziandio da ciò che fra tutte le idee che noi pos-

---

cepitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipiatur Deus. » (L'opinione contraria è d'ENRICO DI GAND. *Schol.* del WADDING).

(1) *Miscellaneorum*, q. 5, concl. 2ª.

(2) Ibid., concl. 3ª. « Potest haberi de Deo conceptus compositus et multiplex proprius ipsi Deo. »

(3) *In 1um Sent.* D. 3, q. 2, pag. 403.

Digitized by Google

siamo formarci, esso è quello che include virtualmente più cose » (1).

Ora questo stesso concetto dell' infinito in qual modo si è formato? Per una semplice negazione? Una mera facoltà di esclusione potrebbe ella darci quel che supera senza proporzione l'oggetto primamente considerato? Se l' idea dell' infinito non deesi alla operazione che egli chiama *suffossio*, e da lui dichiarata spiegazione manchevole; se si dice inoltre che la nostra intelligenza non riuscirebbe a ottenerla mediante un'addizione successiva (2), non ci lascia, pare, che una soluzione aperta, che, cioè, questo concetto sia innato in noi, non forse come idea compiuta, ma almeno come forma transcendente, pronta a ricevere i dati dell'esperienza.

Faremmo noi così troppo affine al cartesianismo la dottrina dello Scoto? È certo che egli annette grande importanza allo stabilire che la nostra idea dell' infinito ha in sè più elementi positivi di quel che San Tommaso le accordi. « Bisogna, dice S. Tommaso (3), valerci soprattutto del metodo di eliminazione (*via remotionis*) nel considerare la sostanza divina, dacchè questa sostanza per la sua immensità ecceda ogni forma accessibile al nostro intelletto; non la

(1) Ibid, pag. 401: « Conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim simplicior quam conceptus entis boni vel entis veri vel aliquorum similium, quia infinitum non est quasi attributum vel passio entis sive ejus de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis. Perfectio probatur quia iste conceptus inter omnes a nobis conceptibiles virtualiter plura includit. »

(2) Ibid, pag. 404.

(3) *S. contr. Gent.*, lib. I, c. 14.

Digitized by Google

possiamo, dunque, apprendere (*apprehendere*) conoscendo quel che essa è, ma possiamo acquistarne qualche notizia, conoscendo quel che non è. Così, a forza di distinguere Dio da tutto ciò che Egli non è, per una serie di negazioni successive giunge ad avere della sua sostanza divina un'idea speciale, poichè lo conosciamo come distinto da tutto il resto. »

Può anche citarsi questa proposizione, presa pur dalla Somma contro i Gentili (1): « In Dio l'infinito è inteso soltanto come una negazione. » E dovrebbe essere infatti così, ove l'idea che abbiamo dell'infinito ci fosse somministrata unicamente da una operazione dell'intelletto, negativa com'è l'astrazione. Leggiamo, però, tutto il passo da cui abbiamo tolto questa proposizione, e vediamo in qual modo S. Tommaso corregge il suo proprio asserto, quantunque con una poco lucida distinzione fra privazione e negazione. « Dimostriamo, dunque, che Dio è infinito, non intendendo per infinito una privazione (*non sic ut infinitum privative accipiatur*), a quel modo che potrebbe dirsi della quantità sia geometrica sia aritmetica (*sicut in quantitate dimensiva vel numerali*), poichè è naturale che questa quantità abbia un termine, e dicesi infinita, togliendo da essa ciò che le è naturale di avere: così infinito designa allora una imperfezione. In Dio, però, l'infinito si intende solamente come una negazione, non essendovi alcun limite e termine alla sua perfezione, perchè Dio è assolutamente perfetto: in questo modo dee l'infinito predicarsi di Dio. » Lo Scoto (2), al con-

(1) Lib. I, c. 43.

(2) *Miscellan.*, q. 5, n. 20. « De infinito est dicendum,

Digitized by Google

trario, sostiene che questa idea dell'infinito è negativa per un rispetto, positiva per un altro rispetto. Finchè ci contentiamo di negare esservi in Dio questo o quel limite determinato, impostogli sia dal di fuori, sia dalla sua stessa natura, abbiamo un' idea negativa. Ma quando, circa la natura infinita di lui, vogliamo affermare tutto quanto il contenuto della perfezione divina, e dare eziandio la ragione della esclusione d'ogni limite, questa è, senz'altro, un' idea positiva. « Come, poi, termini negativi servano a significare un positivo di tal natura, si spiega dall'essere questo a noi meno noto del suo contrario. » Che se il Duns Scoto a noi pare meno lontano dal Descartes, non lo separereremo, per ciò, più di San Bonaventura dal coro dei peripatetici scolastici. Siamo d'avviso

---

quod infinitum, ut dicitur de Deo, potest accipi negative et positive. Quando accipitur negative, tunc est sensus: Deus est infinitus, i. e., nullo fine clauditur nec extrinseco nec etiam intrinseco.... Alio modo potest accipi infinitum positive; licet enim infinitum secundum nomen significandi dicatur negative cum negatione finiti, tamen ut dicitur de Deo, significatur primo, et significari intenditur aliquid realiter positum. Quicumque enim dicit infinitum Deum, intendit quod dignitatis et perfectionis est significare in Deo. Unde per infinitum intenditur illud poni in perfectione divina ad quod consequitur exclusio sive negatio cujuslibet termini et finis tam intrinseci quam extrinseci. Per infinitum enim dictum de Deo intelligitur illud significare quo Deus omne finitum excedit, quod non potest esse negatio tantum sed necessario est aliquid positivum maximae dignitatis et perfectionis. Quod autem talia positiva et tales perfectiones significentur per nomina negativa, hoc est quia talia positiva et tales perfectiones sunt nobis magis ignotae quam eorum contraria significamus per nomina positiva. » Pag. 467.

Digitized by Google

che, nel fare della visione in Dio l'ultima parola dello scotismo, l'Haureau (1) sia stato tratto in errore da un commento, che egli cita, di Francesco Mairone, discepolo al certo immediato dello Scoto, ma che solo una riputazione usurpata farebbe « suo seguace intelligente e fedele. »

Ecco qui il passo di Francesco di Mairone riferito dall'Haureau: « Il Dottor sottile dice che una conoscenza intuitiva è la conoscenza di una cosa in sè stessa o in un essere rappresentativo che la contiene sovraeminentemente; ed aggiunge che l'essenza divina contiene sovraeminentemente tutte le cose. In lei dunque tutto è conosciuto intuitivamente, perchè essa rappresenta qualsivoglia cosa meglio ognora di quello che essa cosa valga a rappresentar sè medesima » (2). Ma il Mairone non emenderebbe egli altrove, per avventura, questa dottrina eccessiva? E il testo recato significa propriamente che noi conosciamo le cose nei loro esseri rappresentativi, » come dirà il Malebranche; o vorrà dire soltanto che siffatta conoscenza, considerata in sè stessa, sarebbe superiore alla nostra conoscenza sperimentale? Sia comunque, lasciamo che il Mairone tratti Aristotile di « pessimo metafisico » (3), e leggiamo in fonte il Duns Scoto; e quello che noi vi troveremo sarà, non la dottrina della visione in Dio, ma la tesi, assai ben differente, di quello che chiameremo il concórso divino nella conoscenza; tesi capitale, comune altresì a S. Tommaso e a S. Agostino, a tutti gli scolastici e a tutti i Padri, e che ha il suo prin-

(1) Op. cit., part. 2ª, t. 2 (2ª ediz.), pag. 178.
(2) Franc. Mairone, *Quodlibet*, 5.
(3) *In 1um Sent.* D. 47, q. 1.

Digitized by Google

cipio nello stesso Aristotile. Non basterebbe, secondo lo Scoto, la esperienza senza il lume interiore che l'intelletto reca in se stesso. « Nè la lettera scritta, egli dice citando Roberto di Lincoln, nè la parola interiore ammaestrano; l'una e l'altra non fanno che eccitare e muover l'alunno; dentro l'anima v'ha un maestro che la illumina, e che le mostra la verità. È, dunque, evidente che l'anima non s'istruisce per la singolare valentia dei suoi proprj maestri, ma per un lume interiore infuso in esso dalla prima Cagione » (1). Ma lo Scoto non intende qui di parlare se non di un aiuto generale ministrato da Dio all'anima umana, da che egli combatta l'opinione platonica d'Enrico di Gand, per la quale noi potremmo comunicare con le idee divine (*ideas seu exemplaria increata*) mediante « speciali illustrazioni » (*speciali illustratione*); e riferisce il seguente paragone di Sant'Agostino (2): Le verità son contenute nella intelligenza divina, e in essa appunto noi le vediamo, quantunque non vediamo il libro medesimo (come vedesi un oggetto nella luce del sole senza scorgere lo stesso sole). Egli trova (3) che Sant'Agostino ha risposto trionfalmente a quei filosofi che pungevano i cristiani rimproverandoli di non conoscere, nonostante tutta la loro pietà, le estasi da cui siamo rapiti nel mondo delle idee. E conchiude che la nostra scienza è dovuta, non ad una illustrazione in cui l'anima nostra sarebbe come passiva, ma all'energia dell'intelletto attivo, che è una partecipazione del lume increato, e che fa luminosi esso stesso i dati

(1) *Super Poster.* q. 2.
(2) *In 1^um Sent.* D. 3, q. 4, pag. 489.
(3) Ibid, pag. 489.

Digitized by Google

della esperienza (1). San Bonaventura aveva insegnato la stessa dottrina. « Unita all'eterna Verità, la nostra intelligenza, egli dice (2), non può che per il suo ammaestramento pervenire alla piena certezza. » Ma se la intelligenza nostra è sostenuta e diretta così nel suo operare dal concorso di Dio, vuol dire che essa nasce nella condizione di tavola rasa, e non acquista idee se non per mezzo dei sensi e della esperienza. « L'intelletto, in quanto ha per ufficio suo proprio la recettività, ha bisogno di un compimento e di un'abilitazione; e poichè esso è atto a ricevere questo compimento, mercè appunto l'aiuto delle immagini e dei sensi, l'intelletto possibile è nell'anima in quanto l'anima s'inclina naturalmente verso il corpo » (3). I nostri grandi dottori francescani si trovano qui in pienissimo accordo con l'Angelico il quale dice: Ogni nostra conoscenza deriva

(1) Ibid, pag. 500: « Sed virtute intellectus agentis, qui est partecipatio lucis increatae, illustrantis super phantasmata cognoscitur quidditas rei, et ex hoc habetur sinceritas vera. »

(2) *Itinerarium* — Opera, t. VII, pag. 130: « Conjunctus intellectus noster ipsi aeternae Veritati nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. »

(3) San Bonavent., *In 2um Sent.* D. 24, part. 1a, a. 2, q. 4. Vedasi De Margerie, *Essai sur la Phil. de Saint Bonav.*, pagg. 196-202. Secondo S. Bonaventura, Adamo, anche nello stato d'innocenza, non conosceva Dio « eo genere cognitionis quam expectamus in gloria, sed mediante speculo. » *In 2um Sent.* D. 23, a. 2, q. 3, e l'uomo nello stato presente non può elevarsi a Dio se non illuminato dalle cose materiali: « Quum Deus, lux summe spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturas. » *In 1um Sent.* D. 3, a. 1, q. 2.

Digitized by Google

interamente dalla esperienza sensibile; ma a fecondare siffatta esperienza, abbiamo in noi il lume intellettuale che è una partecipazione della luce increata (1). « S. Agostino scrive mirabilmente: L'aria è illuminata dalla luce, e tosto che questa manca, quella divien tenebrosa. Del pari, lo spirito nostro è illuminato da Dio, ed egli appunto genera il lume della ragione naturale nell'anima; non un lume diverso in ciascuno, sì lo stesso per tutti. Non è soltanto la causa dei loro atti, ma eziandio dell'essere loro; opera continuamente nel nostro spirito in questo senso che vi genera il lume naturale, e lo governa egli stesso, per guisa che lo spirito non esce punto all'atto (del conoscere) senza l'operazione della Causa prima » (2). E perchè Dio ci dà, e a noi conserva, il lume naturale (della ragione), e lo dirige perchè questa veda, è manifesto che la percezione del vero deesi a lui principalmente attribuire, a quel modo che l'opera dell'artista deve essere a lui attribuita piuttosto che all'arte medesima (3).

E la stessa dottrina, lontana ugualmente dall'empirismo puro e dal sistema della visione in Dio, troviamo nei moderni interpreti ed apologisti della filosofia scolastica, e del tomismo in specie. « Dio, creando l'anima nostra, scrive il P. Kleutgen (4), l'ha dotata di potenze i cui atti costituiscono la vita sua intellettiva. L'azione onde Dio conserva in noi con la esistenza queste facoltà, opera con esse, le

(1) *S. Theol.* part. 1ª, q. 84, a. 5: « Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati. »

(2) *Super Boetium De Trinitate*, Opusc. LXX ad 6ᵘᵐ.

(3) Ibid, ad 8ᵘᵐ.

(4) *La Phil. scolast.*, n. 444.

Digitized by Google

eccita e le dirige, costituisce indubbiamente una specie di lume dell'anima nostra, e questo lume può chiamarsi una rivelazione divina. Dio si manifesta all'uomo, ponendogli dinanzi le opere sue, e facendolo idoneo, mercè l'azione di cui abbiamo spiegato la natura, a conoscerlo per mezzo di quelle. Ma è ben altro il lume e la rivelazione che si sostiene e che dee sostenersi per spiegare la visione intellettuale dell'assoluto » (1). Se taluno ha creduto trovare l'empirismo in San Tommaso, e tal altro nello Scoto l'ontologismo, deesi imputare al non aver bene affer-

(1) Rechiamo pure questa magistrale conclusione del cardinale ZIGLIARA: « Evidentemente emerge che, secondo San Tommaso, esiste in realtà nell'anima nostra una luce intellettuale capace di illuminare gli obbietti della intelligenza, come la luce materiale illumina gli oggetti della vista; che questa luce immediata dell'anima è una cosa stessa con la virtù attiva, astrattiva insieme ed illuminativa, detta più frequentemente dagli scolastici intelletto agente; e che finalmente questa luce non è alcun che di separato dall'anima umana, ma proprietà di ciascuna ed esclusivamente soggettiva e vitale, come soggettiva e vitale è la facoltà mentale, quantunque questa luce non sia luce per essenza, cioè Iddio, ma una partecipazione della luce divina come l'essere soggettivo e proprio dell'anima è una partecipazione del divino Essere. » ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo,* vol. I, cap. IV, n. 15, p. 21-22; Roma, Tip. Chiapperini e C. 1874.

Lo stesso autore, sostenendo una viva polemica contro l'ontologismo (ora abbandonato) dell'Università di Lovanio e dei seminarj di Lione e di Parigi, protesta costantemente contro lo « stupido sensismo » ripudiato secondo lui da San Tommaso. Vedi ibid, pag. 107, ecc. Lo stesso fa il LIBERATORE nella sua *Conoscenza intellettuale* (in specie al c. 7, art. 8, al c. 5, art. 3, al cap. 6, art. 2.

Digitized by Google

rato il carattere di questa teorica mediana, o al non aver posto mente se non ad un lato, o ad un altro lato parziale, di essa. Questa teoria pare a noi una dottrina prudente insieme e profonda; prudente, poichè sembri arrischiato e che rasenti un temerario misticismo affermare col Malebranche « che il nostro spirito è irradiato immediatamente dall'idee eterne le quali sono in Dio; » profonda, perchè distingue sapientemente tutte le potenze dell'anima, e sa elevarsi al di sopra delle spiegazioni superficiali dell'empirismo.

Di più essa sfugge, per noi, all'accusa che le si è fatta d'esser contradittoria ed incoerente (1); è una dottrina cristiana senza dubbio, ma è altresì un frutto naturale del peripateticismo. Se Aristotile, infatti, rigetta la teoria platonica della reminiscenza, non per questo Dio cessa per lui di essere il primo motore della volontà e dell' intelletto, come è il primo motore dell'universo (2).

(1) Questa pretesa incoerenza è sostenuta dal DELAUNAY: *Sancti Thomae de origine idearum doctrina.* § 15. Conclusio.

(2) Vedi RAVAISSON, *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, t. I, pag. 588, e il passo d'ARISTOTILE citato, 7. *Eth. Eud.*, VII, 14: Τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστι, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς, καὶ πᾶν ἐκείνῳ κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θῖον. Λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον. Τί οὖν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι, πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον. — Cfr. DENIS, *Le rationalisme d'Aristote,* pag. 168 e segg. Nel mostrare che tale è la conclusione naturale delle teorie aristoteliche sulla conoscenza, l'autore insiste sulla difficoltà in cui Aristotele si trova di conciliare questa conclusione col suo dualismo.

Digitized by Google

CAPITOLO IV

La volontà, il libero arbitrio e il peccato.

La scuola distingue le operazioni dell'anima in organiche e spirituali: qua abbiamo il senso e l'appetito animale; qua l'intelletto e l'appetito razionale, o la volontà. In questa divisione delle potenze dell'anima, l'inclinazione non è distinta dalla volontà propriamente detta; e indi si chiama nello stesso modo quel che in noi è direttamente opera nostra e quello che vi è opera della natura, o il primo effetto delle impressioni recatevi dagli oggetti. Nonostante questo difetto della psicologia tradizionale, del quale però la moderna psicologia si è emendata, soprattutto dopo il Jouffroy, gli scolastici sostengono altamente la libertà del volere, con le sue conseguenze morali, il merito e l'imputabilità; ma per non avere distinto ciò che era da distinguere, sono obbligati talvolta ad un linguaggio strano ed oscuro, onde lo Scoto, ad esempio, dirà come ciò che trovasi

Digitized by Google

nella volontà non sempre sia volontario, perchè la tristezza è una disposizione di quella (1).

Sulla volontà ed il libero arbitrio nell'uomo professa Scoto una dottrina che, in sostanza, differisce di poco dalla comune della scuola, ma colla quale egli cerca di opporsi alle tendenze, diremo così, intellettualiste o platoniche di San Tommaso e di Enrico di Gand.

Via via che occorra, ei ripete in favore del libero arbitrio gli argomenti consacrati da Aristotile e da Sant'Agostino; come, ad esempio, i consigli e le esortazioni, che sarebbero inutili se non si riguardassero gli uomini quali autori e padroni dei loro atti, o come la incertezza intorno a ciò che saranno per risolvere più persone poste in identiche circostanze. Solo una psicologia temperatissima ha pensato di fare una critica rigorosa di questi argomenti tradizionali, di cui in fatto non pochi sono privi di reale efficacia.

Il Duns Scoto ha cercato distinguere il libero arbitrio da quel che sia condizione psicologica dell'esercizio della volontà. La volizione deve essere preceduta dall'idea (2): prima di risolversi ad un'azione, è necessario rappresentarcela, e recarne un certo giudizio. Ma se la intelligenza concorre così con la volontà all'atto, c'è nondimeno questo divario, che solo la volontà è inizialmente indeterminata a questo atto od a quello, mentre che, dati due contraddittorj, l'intelligenza è determinata a pensar l'uno piuttosto che

(1) *Quodlib.*, q. 18, t. XII, pag. 491: « Habitus potest esse in voluntate, et tamen non voluntarie voluntas habet illum, quia tristitia est in voluntate subjective. »

(2) Scoto, *In 2um Sent.* D. 25, pag. 883: « Non potest causari a voluntate volitio, nisi prius causatur ab intellectu intellectio. »

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Digitized by Google

l'altro « a quel modo che il sole è determinato a generare quell'erba o quel verme » (1).

Il Godefroy (2), fondandosi su questo principio di metafisica, che niente muove sè stesso, ne concludeva che la volontà non era per sè stessa causa del suo proprio atto, ma che, invece, ne era causa l'oggetto dell'atto rappresentato nell'immaginazione: e con ciò, mentre si accordava alle immagini una forza motrice, venivasi in pari tempo a negare la possibilità del libero arbitrio. Lo Scoto rigetta il principio su cui riposa ragionamento siffatto. « Per le sostanze corporee egli dice, questo principio non è vero necessariamente; per le spirituali è assolutamente falso » (3); onde vedremo che egli si asterrà dal riprendere la prova della esistenza di Dio, ricavata dal moto dei corpi e dalla necessità di un primo motore immobile. « L'essere, ei scrive, che dalla natura è stato dotato di una potenza di svolgimento, ha pur ricevuto da essa un principio proprio di azione mercè il quale conservarsi ed accrescersi. È assurdo, pertanto, che una forma sì nobile come l'anima intellettiva non abbia in sè delle potenze attive, fattrici della perfezione di cui essa è capace » (4). Nel fatto della volizione, è la volontà il principio dell'atto, ed è del pari la volontà che

(1) Scoto, *Quodlib.*, q. 18, pag. 482.

(2) Scoto, *In 2um Sent.* D. 25, q. 1, pag. 874: « Dicitur hic ab uno doctore moderno quod aliud a voluntate est effectiva causa volitionis in ipsa: et illud ponit esse phantasma. Ratio sua principalis est ista: oportet movens et motum esse distincta subjecto. »

(3) Ibid, pag. 880.

(4) Ibid, 880: « Illi cui natura dedit potentiam ut possit augmentari, dedit ei potentiam augmentativam activam

Digitized by Google

riceve una certa forma, in quanto che essa è insieme potenza attiva e forma indeterminata, capace di ricevere una determinazione. Così il medico guarisce sè stesso, non in quanto medico, ma in quanto malato (1).

Se, per esercitarsi, la volontà suppone l'idea di un obietto, non cessa per questo di esser la causa prima dei proprj atti; nell'ordine del tempo la causa prima può venir dopo la condizione accidentale (2).

Due obietti ugualmente disposti, e presenti contemporaneamente al nostro pensiero, non escludon la scelta, lo che pure è una prova della libertà (3).

L'esitazione fra più obietti non è la libertà, se uno di essi dee prevalere necessariamente. « Il bove vede un'erba che desta il suo appetito, e indi si muove verso di quella; ma, cammin facendo, incontra una cosa più ghiotta e che eccita il suo appetito più fortemente; il primo moto è paralizzato, ma qui non v'ha libertà, perchè è una necessità che il bruto sia mosso dall'obietto più dilettoso che il caso gli ha fatto incontrare (4).

Perchè, però, sia possibile il libero arbitrio, bi-

et nutritivam ad hoc quod possit conservari. Et ideo absurdum est quod nobilissima forma, eujusmodi est anima intellectiva, non habeat potentias activas suae perfectionis accidentalis et receptivas ejusdem. »

(1) Ibid, pag. 889: « Sic dico in proposito quod voluntas in quantum potentia activa quae potest elicere suam volitionem est alia formalis ratio a potentia vel ratione recipiendi suam volitionem ipsam perficientem. »

(2) Ibid, pag. 887: « Dico quod causa per se est prior causa per accidens vel natura vel perfectione, non autem semper origine vel natura. »

(3) Ibid, pag. 882: « Duobus ostensis voluntati, quamvis aequaliter dispositis, non semper aequaliter vult voluntas. »

(4) Ibid, pag. 887.

Digitized by Google

sogna vi siano più strade aperte all'azione; che siavi, dunque, diversità di idee e contrasto di motivi. Sant'Anselmo fa la seguente ipotesi (1) di un angelo, il quale avesse l'intelligenza e la volontà, ma una volontà propensa unicamente al suo proprio utile, e senza alcuno amore del giusto (*appetitione tantum respectu perfectionis commodi et non data esset ei affectio justi*); una tal volontà non avrebbe certo il potere di determinarsi. Vedesi inoltre da questa ipotesi che il contrasto indispensabile, perchè libero arbitrio vi sia, non è necessariamente quello fra il senso e la ragione, o fra la carne e lo spirito.

In qual modo, pertanto, di due oggetti presenti all'intelletto, ed entrambi appetibili, l'uno per un motivo, l'altro per un altro, ad esempio il giusto e l'utile, la volontà si risolve per l'uno, e rifiuta l'altro? E soprattutto, in qual modo possiamo noi conoscere chiaramente il bene ed appigliarsi al male? Enrico di Gand (2) aveva cercato di darne la spiegazione. « Si dice (riferisce il Duns Scoto) che la volizione è in potestà del volere, in quanto esso può determinare l'intelligenza e fermarsi su questo o su quell'obietto. »

L'idea, dunque, fortemente considerata sarebbe motrice del volere, ma la forza dell'idea deriverebbe dal nostro stesso compiacimento nel fermarci in quell'obietto esclusivamente, e nel ritrarci da ogni altro. Ma questa stessa propensione, domanda lo Scoto, la quale sceglie sin da principio fra le idee, donde proviene? Se la si attribuisce alla impressione naturale degli obietti sul nostro spirito, negasi

(1) Ibid, pag. 889. Sant'Anselmo, *De casu Diaboli* c. 12.
(2) Scoto, ibid. pag. 896. Vedi Enrico, *Quodlib* 12, q. 5.

Digitized by Google

la libertà; se la si fa volontaria (*si a voluntate, habeo propositum*), la volontà si determina con una indipendenza assoluta (1). Il desiderio però di aver salva la indipendenza del volere, non avrebbe per avventura condotto lo Scoto a disconoscere nella volizione la parte che spetta all' idea ed al sentimento, e non verrebbe egli così a trionfare troppo agevolmente di una apparenza inevitabile di circolo vizioso? Onde compiamo un dato atto, è d' uopo certamente che ci poniamo anzitutto in condizione di compierlo. Per volere il male, bisogna che l'uomo dimentichi il bene, e che si renda così a grado a grado malvagio; per volere il bene, bisogna che a poco a poco si renda familiare l'idea di ciò che il dovere gl' impone, e cominci dal farsi migliore. Ma può obiettarsi, il male si vede già quando vi si fissa il pensiero. Per fermo, vi son peccati di anima che precedono così quelli di opera (2); ma, in quel primo momento, quando l'idea del bene non si è ancora troppo ecclissata, l'atto malvagio è moralmente impossibile, sebbene l'anima, che si perverte, siasi già resa colpevole.

Quanto al problema della conciliazione degli attributi di Dio col libero arbitrio, lo Scoto non reca nessuna soluzione nuova, contentandosi di criticare alcune particolarità di quel che è stato detto su ciò da San Tommaso (3). Ammette che Dio conosca le cose future, sia perchè conosce tutte le verità, sia perchè nulla si effettua senza la sua permissione; trova, però, manchevole il paragone di San Tommaso, per cui gli avvenimenti futuri sono tutti presenti

(1) Pag. 896. Cfr. 888. « Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. »

(2) Scoto lo ammette. *In 2^um^ Sent.* D. 42.

(3) Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 39 a D. 42; *In 2^um^ Sent.* D. 37.

Digitized by Google

ugualmente alla Intelligenza eterna, come tutti i punti di una sfera sono ugualmente distanti dal centro immobile (1). Al dare spiegazioni inadeguate Scoto preferisce stabilire i principj, e lasciar poi, secondo l'espressione del Bossuet, che gli anelli della catena si ricongiungano in quel modo che possono. E quindi, dopo avere esaminato come dall'Essere perfetto può prevedersi il peccato; se, cioè, prevedendo, coopererà a quell'atto che sarà poi voluto dall'uomo, o non coopererà a quell'atto, che non sarà dall'uomo stesso voluto, o se accada altrimenti; conchiude dicendo: « Fra tutte queste opinioni, si scelga pure quella che meglio piace, purchè si salvi la libertà di Dio, senza attentare alla sua santità » (2).

Più a lungo si trattiene il Duns Scoto sulla teoria del peccato, ma le sue idee non diversificano punto da quelle di San Tommaso, seguendo, come questi fa, Sant'Agostino. L'uomo, per loro, non ha da scegliere fra il bene ed il male assoluti, perchè non v'è un supremo male come han sostenuto i Manichei e gli Albigesi; il peccato non è che un disordine, e ciò che rende malvagia l'azione è la circostanza, non, per dir così, la sua materia prima (3). Il nostro merito viene principalmente da Dio, acquistandosi esso quando l'anima si associa attivamente al movimento buono comunicatole dalla grazia divina;

(1) Scoto, *In 1um Sent.* D. 39.

(2) Scoto, *In 1um Sent.* D. 41, pag. 1341: « De istis opinionibus omnibus eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia, et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem. »

(3) Scoto, *In 2um Sent.* D. 37, pag. 994, p. 1002. Scoto. *In 2um Sent.* D. 37, pag. 986: « Dico quod peccatum eo modo quo potest habere causam est a bono. Quod proba-

Digitized by Google

ma il demerito deriva da noi, quando noi ci appigliamo ad alcun bene fuori dell'ordine, e contro il precetto divino (1). Tal disordine non è l'effetto di una ignoranza o di un errore; e l'uomo che vive quaggiù, ancorchè gli fosse concessa la visione della beatitudine celeste, avrebbe sempre la libertà di volgersi ai beni inferiori (2). Dio stesso non può fare che una creatura dotata di volontà sia, per natura, impeccabile (3); ragioni inevitabili di peccare si trovano in ogni volontà « che non è legge a sè stessa. » 1° L'intelligenza apprende ciò che è utile, indi ne segue l'inclinazione. Or questa creatura potrà volere il bene suo proprio all'infuori di quel che consenta l'ordine stabilito da Dio. — 2° La

---

tur, quia nullum est primum malum. » Ed anche *Report. Paris*, l. 2, D. 34; t. XI, pag. 393. — Cfr. San Tommaso, *S. c. Gent.* l. 3, c. 10: « Quod causa mali est bonum. » — Scoto, *Report. Paris.* l. 2, D. 37, q. 2; t. XI, pag. 403: « Voluntas creata non peccat quia tantum actus talis est ab ea quantum ad substantiam actus, quia voluntas Dei peccaret in hoc quia etiam talis est ab ea; sed peccat voluntas creata quia elicit talem actum, et difformiter regulae suae. »

(1) Scoto, *In 1^um Sent.* D. 41, pag. 1341: « Bona omnia attribuuntur principaliter Deo, mala autem nobis. »

(2) Vedi Scoto, *In 1^um Sent.* D. 1, q. 4: Voluntas creata non necessario tendit in finem sibi ostensum nec in universali nec in particulari. « San Tommaso al contrario dice, *S. Theol.* 1ª 2ae q. 10, art. 1, che la volontà, se non è mossa necessariamente dal bene particolare che essa può non volere, è necessariamente mossa dal suo obietto, che è il bene in universale.

(3) Scoto, *In 2^um Sent.* D. 23, pagg. 848-849, contro la opinione di Sant'Agostino, che la facoltà di peccare non è una parte della libertà.

Digitized by Google

nostra volontà non può acquietarsi che nel possesso di un bene infinito; ora questo obietto non le è attualmente presente, e perciò non ha per esso un sentimento diretto e attuale: può quindi appigliarsi a qualche cosa che non è in ordine a questo oggetto infinito, e che non è bene se non apparentemente (1).

Ecco come la nostra aspirazione all'infinito, la quale serve al Descartes per spiegare l'errore, porge al Duns Scoto una spiegazione del peccato. Anche pel Malebranche l'inclinazione verso il bene in generale è il principio della irrequietudine del nostro volere, e, come lo Scoto, egli spiega il peccato, « perchè essendo noi liberi, possiamo determinare, e determiniamo, in fatti, a beni particolari, e conseguentemente a falsi beni il diritto amore che Dio non cessa d'imprimere in noi, come non cessa di conservarci » (2).

Trattando del libero arbitrio nell'uomo, il Duns Scoto si trova di fronte alle rilevanti difficoltà che nascono dal domma della grazia; nè pare che egli siasi dato singolare pensiero di risolverlo. Abbiamo ora veduto come in ciò che egli dice del peccato si preoccupi molto di mantenere la indipendenza e la imputabilità del volere. Potremmo quindi aspettarci che, come teologo, si accostasse a Pelagio, e

(1) Ibid. pag. 851: « Necessario omnis voluntas quae in appetendo non est satiata nec quietata, nec potest sibi dimissa quietari nisi in objecto infinito quod non habet praesens, et per consequens non tendit actualiter in illud, talis, inquam, voluntas potest appetere aliquid non in ordine ad illud, vel tendere in bonum apparens, ex quo non immobilitata in isto infinito. Sed omnis voluntas creata naturaliter sibi dimissa est hujusmodi. Quare etc. »

(2) *Recherche de la Vérité*, l. 4, c. 1 e 2.

Digitized by Google

che avanzasse Molina, ma niente di tutto ciò: egli mantiene i principj di Sant'Agostino con la stessa saldezza di San Tommaso; e quando Enrico di Gand prende a sostenere che, se la grazia è a noi necessaria, ci è tale soltanto per la grande quantità delle tentazioni sotto le quali la nostra fralezza soccombe, in quello stesso modo che in una barca sdrucita in più parti un uomo solo può ristoppare una falla, ma non impedire che il naviglio sommerga (1); lo Scoto non vede in ciò che un sofisma, perchè, se riusciamo da noi stessi a fuggire un peccato, potremmo tutti fuggirli. Intorno a un sol punto si trova in disaccordo con San Tommaso. Pietro Lombardo aveva sostenuto che la grazia abituale era la stessa persona dello Spirito Santo sostanzialmente comunicata all'anima, e che è principio dei nostri atti di dilezione (*nullo medio habitu creato*). I nostri dottori peripatetici rifiutano questa dottrina; come teologi non ammettono che le nostre buone disposizioni verso Dio siano lo Spirito Santo amante in noi, a quel modo che come filosofi non ammettono che la nostra idea di Dio sia Dio stesso che conoscesi in noi. Vogliono che la grazia produca un accidente reale dell'anima; ma questo mutamento è prodotto nell'essenza stessa dell'anima, come sostiene San Tommaso, o solamente nelle disposizioni delle facoltà, come vuole il Duns Scoto? (2) Non entreremo al certo in siffatta questione, perchè è dessa puramente teologica.

(1) Scoto, *In 2^um^ Sent.* D. 28, pag. 913.

(2) Vedasi lo Scoto. *In 2^um^ Sent.* D. 26 e le note del Lychet.

Digitized by Google

CAPITOLO V

Dell' Anima.

I. — L' ANIMA E IL CORPO.

L'immortalità dell' anima, e, per conseguenza, la distinzione sostanziale dell'anima e del corpo, hanno parte rilevantissima nella filosofia di Platone. Scesa in questa vita da un'altra esistenza, destinata a nuova vita dopo quella presente, l'anima, secondo il concetto platonico, è nel corpo come una straniera, errante e smarrita in un soggiorno che non è la sua vera patria, come una prigioniera, chiusa per un dato tempo in un carcere doloroso. Ora, fintantochè è congiunta al corpo, l'anima è il principio della vita di esso; separato da lei, il corpo non ha più nè movimento nè vita; questa prigione teneva l'anima in sè costretta e in angustia, ma alla sua volta, come organismo vivente, non sussisteva se non per lei.

Pregava Socrate (1) i suoi amici di assicurare Critone che quando il suo corpo fosse arso, ei sa-

(1) PLATONE, *Fedone*, c. 64.

Digitized by Google

rebbe partito per altro luogo dove avrebbe vissuto una vita beata. Questo linguaggio parve strano ad Aristotile, non ammettendo egli la separazione dell'anima e del corpo nel senso platonico. L'anima, secondo lui, non sta nel corpo come un pilota sta in una nave ch'ei può abbandonare per andare al governo di un'altra. Non è l'anima compagna del corpo; è del corpo stesso qualcosa, la causa finale di esso, e indi la forma sostanziale, l'atto, il compimento suo proprio (1). Ma se il corpo è per l'anima, è desso pure da lei; essa è il principio interno che nel corpo desta la vita, il moto, la sensazione, la memoria, il desiderio, e poi produce il pensiero.

Chiedere se il corpo e l'anima possan sussistere separatamente, parrebbe ad Aristotile una vana questione (2). Ma egli condanna i sistemi che dell'anima fanno un tutto che risulta dalla disposizione delle parti materiali (3); l'anima essendo una cosa che non ha nè estensione, nè figura, e che non può cadere sotto i sensi, quantunque non esista all'infuori del sensibile. Il germe, che è l'animale in potenza, presuppone l'animale in atto; ma non è solamente una parte che si secerna dalla materia dell'animale generatore; in questo elemento materiale è trasfusa una potenza, una virtù, che emana dall'anima dell'animale, germe di anima in un germe di corpo (4). Quando questa potenza ha potuto agire, il corpo è formato, la vita e il sentimento sono in lui desti, e l'anima è la sua entelechia.

(1) Vedi CHAIGNET, *Essai sur la psichologie d'Aristote*, pag, 289 e seg.

(2) Ibid. pag. 288.

(3) Ibid. pag. 242 e seg.

(4) Ibid. pag. 298 e seg.

Digitized by Google

Parrebbe fin qui che il nome moderno della dottrina aristotelica fosse il materialismo dinamico o vitalista (1); ma è da avvertire che, oltre quest'anima, principio di vita e di sensazione, e inseparabile dall'organismo, Aristotile ammette nell'uomo « come un'altra specie di anima, » principio del pensiero, che viene « dal di fuori, » e che si unisce alla prima com'egli dichiara, senza spiegarci bene, però, come questa unione si compia (2); separabile dal corpo e non mortale com' esso, senza che ci venga dato di scorgere, in ciò che egli dice intorno a siffatto argomento, l'affermazione di una vera e propria immortalità dello spirito (3). Una filosofia che condanna il sensualismo, che fra gli atti umani ne novera alcuni nei quali l'organismo non ha parte veruna, non è il materialismo. Comunque, checchè si pensi di questo spiritualismo indeterminato, la dottrina d' Aristotile esclude formalmente l'animismo (4), perchè all'animismo è essenziale cercare fuori del corpo il principio della vita del corpo; ora, per Aristotile, il principio della vita, che è l'anima

(1) Vedi LAUGEL. *Les problemes de la vie*, pag. 17: « L'animismo oscilla continuamente dallo spiritualismo al materialismo, da Platone ad Aristotile. » Op. cit., c. 6. « Le dynamisme vital. »

(2) Vedi CHAIGNET, op. cit., pag. 299, 301.

(3) Vedi TH.-H. MARTIN, *Les Sciences et la Philosophie* 4e Essai, pæg. 222. Il RAVAISSON, *Essai sur la Métaphys. d'Aristot.*, t. I, pag. 590, dimostra pure che Aristotile non ha ammesso la immortalità dello spirito umano.

(4) PHILIBERT, *Du principe de la vie suivant Aristote*, pagg. 2, 4, 148: « Non v'ha analogia alcuna fra la sua dottrina e l'animismo. » — Cfr. TH. H. MARTIN, op. cit., ag. 223.

Digitized by Google

vegetativa e sensitiva, comincia e finisce col corpo, e non forma che un'unica cosa con esso. Siffatto modo di concepire la causa della vita ha piuttosto analogia con l'*organicismo* moderno.

La scolastica, pertanto, sostiene l'animismo, mantenendo, il più possibile, il linguaggio e i principj del filosofo. Ripete essa infatti ciò che questi ha detto intorno l'unità dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva, nonchè intorno alla ragione od anima intelletiva; indi, stabilita questa unità dell'anima, si vale di ciò che Aristotile ha scritto sull'immaterialità degli atti proprj della ragione, nel fine di separare l'anima stessa dal corpo, e render così la immortalità della persona umana (1), se non dimostrata, possibile.

Non bisogna credere tuttavia che gli scolastici non siansi mai accorti di avere modificato il pensiero d'Aristotile con parere di commentarlo (2). Quando questo pensiero sembrava disforme dalle verità cristiane, essi cercavano di avvicinarlo a siffatte verità mercè principj proprj, sapendo benissimo quel che facevano. Ne è riprova lo stesso Scoto, appunto in questa questione dell'anima e della sua unione col corpo, quando scrive: « Bisogna sapere come circa l'unione dell'anima razionale e del

(1) Dovevasi dire l'immortalità dell'anima umana, non l'immortalità della *persona*. Tutti gli scolastici insegnano che l'anima, separata dal corpo, non è più persona; imperocchè la persona è la *sostanza completa* non ordinata per sua natura ad unirsi con altra sostanza; e quindi la persona umana non è nè il corpo solo nè l'anima sola, ma l'unione d'entrambi, che nella separazione per morte sparisce. (*N. d. T.*)

(2) *De Rer. pr.* q. 9, art. 2, pag. 61.

Digitized by Google

corpo, trovinsi in Aristotile, in Averroe ed in Platone, cose che la dottrina dei Santi Padri ci fa condannare come errori vergognosi. » Ma poco dopo soggiunge (1): « Poichè alle dottrine d'Aristotile noi vogliamo dare una interpretazione cattolica, ecco qual sembra sia la opinione di lui circa l'intelletto. »

Vediamo pertanto a che lo conduca siffatta interpretazione prestabilita.

1.° L'anima intellettiva è una sostanza distinta dal corpo.

Gli spiritualisti moderni, dovunque si abbiano fatti di coscienza di qualsiasi specie, siano anco soltanto sensazioni, piaceri o dolori, credono necessario di ammettere un soggetto inesteso, e indi incorporeo (2). Gli animali devono avere, dunque, un'anima incorporea, meno che non si voglia loro impugnare ogni sentimento.

Gli scolastici, al contrario, non vedevano contraddizione alcuna in ammettere che la conoscenza sensitiva non avesse un soggetto distinto dal corpo, e che un organo mercè il suo principio vitale potesse avere, quasi diremo, la coscienza dell'impressione recata ad esso dagli oggetti materiali. « Le anime dei bruti, dice San Tommaso (3), non avendo

(1) Ibid. pag. 66: « Quamvis, secundum quod Commentator exponit, Aristoteles videatur dixisse intellectum non esse formam hominis, volentibus tamen ipsum exponere catholice, hoc videtur de intellectu sentire.... »

(2) PHILIBERT, op. cit., pag. 4-5; TH. H. MARTIN, op. cit., pag. 236.

(3) *S. Theol.*, parte 1ª, q. 75, art. 3: « Relinquitur quod cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim quodcumque habet esse et operationem. »

Digitized by Google

alcuna operazione lor propria, non sussistono per sè medesime, » ed ecco perchè muoiono col corpo (1). L'opinione più probabile circa l'anima sensitiva dei bruti, secondo il Duns Scoto, è che sia una forma estesa secondo la estensione del corpo, e della quale una parte soltanto si trova in ciascuna delle parti di esso (2). Ma nella opposizione della conoscenza sensitiva e della intellettiva gli scolastici leggevano come la prova della sostanziale distinzione dell'anima intellettiva e degli organi. Se, infatti (3), la impressione recata sull'organo può divenire una conoscenza, questa non sarà mai se non la conoscenza di detta impressione, e perciò non altro mai se non la rappresentazione figurata di un oggetto particolare. Ora, v'ha in noi, fa notare lo Scoto, conoscenze di natura essenzialmente diversa da queste. « Pensiamo l'universale, conosciamo le relazioni logiche, apprendiamo per esperienza che queste sono da noi concepite mediante la riflessione, e finalmente conosciamo i primi principj e la loro necessità. A chi negasse pertanto quest'ordine di cognizioni diverso affatto dal sensitivo, saremmo costretti a rispondere che egli riduce sè stesso a non essere che un mero animale (4) » La conoscenza intellettuale (5)

(1) Vedi *S. c. Gent.*, l. 2. c. 82.

(2) Scoto, *De Rer. pr.* q. 12. art. 4, pag. 104. — Questa non è l'opinione di tutti gli Scolastici. Per l'Aleuse e San Bonaventura, l'anima dei bruti è semplice ed inestesa. (*N. d. T.*)

(3) Scoto, *In 4^um^ Sent.* D. 3, q. 2; t. X, pag. 24.

(4) Scoto, Ibid., pag. 25: « Sicut nec cum dicente: Non video colorem ibi, non est disputandum, ad dicendum sibi: Tu indiges sensu, quia caecus es. »

(5) Ibid., pag. 26: « Si talis actus est in nobis formali-

Digitized by Google

non è sostanza per sè medesima, perchè non è in atto perennemente. (Il Descartes, in opposizione alla dottrina scolastica, sosterrà invece che l'anima pensa sempre). Ma a questa conoscenza intellettiva è necessario un subietto; questo soggetto, non potendo essere nè l'organismo, nè una parte di esso, dev' essere distinto dal corpo; una forma inestesa, l'anima intellettiva.

Dalla considerazione della volontà libera (1), secondo il Duns Scoto, siamo condotti a una medesima conclusione. Supponiamo, infatti, che l'appetito sia sperimentato dall'organo, nel che il peripateticismo non vede inconveniente veruno; ma ogni appetito organico essendo determinato necessariamente da un suo proprio obietto, e l'uomo avendo, invece, la facoltà di scegliere fra due opposti voleri; segue che la volontà non sia l'appetito di un organo, ma appartenga ad un soggetto di ordine superiore allo stesso organismo (2).

2.° L'anima intellettiva, separabile dall'organismo, nell'uomo, è nel tempo medesimo potenza

---

ter, cum non sit substantia nostra, quia quandoque inest, quandoque non inest, ergo oportet dare sibi aliquod receptivum proprium; non autem aliquod extensum, sive sit pars organica sive totum compositum.... Ergo oportet quod insit secundum aliquid inextensum, et quod illud sit formaliter in nobis: illud non potest esse nisi anima intellectiva, quia quaecunque alia forma est extensa. »

(1) Ibid., pag. 26: « Ex secunda operatione humana, scilicet voluntate, potest probari idem. »

(2) Ibid. « Ergo voluntas, qua sic indeterminate volumus, est appetitus non alicujus talis formae, scilicit materialis, et per consequens est alicujus excedentis omnem talem: hujusmodi ponimus intellectivam. »

Digitized by Google

sensitiva e vegetativa; in altri termini, colla stessa anima, distinta dal corpo, noi viviamo, sentiamo e pensiamo.

In questo punto il Duns Scoto è daccordo coi dottori che lo precedono, con Vincenzo di Beauvais, con Alberto il Grande e con San Tommaso (1). Rigetta l'opinione che egli attribuisce a Platone, secondo la quale il principio della vita, quello della sensazione, e quello del pensiero sarebbero tre anime sostanzialmente distinte, residenti in tre distinte parti del corpo (2); e condanna del pari l'opinione che, ammettendo nell'uomo un'anima vegetativa ed un'anima sensitiva, farebbe della prima le materia o il sustrato della seconda, e della seconda la materia e il sustrato della terza (3). Chi è l'autore di siffatta dottrina? Il Wadding non cita alcun nome. Potrebbe questa essere stata la dottrina di Vincenzo Beauvais interpretata (4) non rettamente; e pare che dopo lo Scoto sia stata l'opinione non ben conosciuta di Pietro Oliva, il quale avrebbe sostenuto che l'anima intellettiva fosse la forma del corpo solamente pel mezzo della potenza sensitiva. Contro di lui fu diretta la celebre condanna del concilio generale di Vienna nel 1311, per la quale si dichiarava eresia sostenere che l'anima intellet-

(1) Sull'animismo del medio evo, vedi BOUILLIER, *Le Principe vital*, c. 8 e 9. A noi non sembra, come sembra all'autore, che siasi posto a torto il Duns Scoto fra i difensori di un'anima unica, pensante e vivificante. Vedi op. cit., pag. 162.

(2) SCOTO, *De Rer. pr.*, q. 11, art. 2, pag. 90.

(3) Ibid., pag. 91.

(4) Vedi per questa dottrina il BOUILLIER, op. cit., pag. 148 e 152.

Digitized by Google

tiva non è per sè stessa ed essenzialmente la forma del corpo umano (1). Ammettendo nell'uomo un principio vegetativo e sensitivo distinto da quello intellettivo, verremo a dire, per lo Scoto (2), che il primo, come negli animali, così anche nell'uomo è prodotto dal generatore; mentre il secondo sarebbe creato da Dio. Ma ciò che si produce da una causa mortale dev'essere anch'esso mortale; onde siffatta unione di un principio divino con un principio umano non impedirebbe all'anima di morire col corpo. Senza accorgersene, egli critica così la vera dottrina d'Aristotile, e dà la ragione per cui non si trova in esso la immortalità dell'anima. Se la separazione del principio vegetativo e sensitivo dal principio intellettivo dev'essere riprovata in nome della immortalità dell'anima, in nome, cioè, di una probabilità filosofica e di un domma, in quantochè, secondo lo Scoto, la immortalità degli spiriti non può essere dimostrata con certezza razionalmente (3), vuole che si condanni altresì anche in nome dell'esperienza (4). Non sperimentiamo, infatti, noi forse che l'esercizio intenso di una di queste tre potenze, la nutrizione, la sensazione, il pensiero, impedisce l'esercizio delle altre? Non vediamo noi pure che tutte e tre abbandonano il corpo nel medesimo tempo? Oltre la esperienza allega lo Scoto il principio

(1) « Definientes quod quisquis asserere presumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. »

(2) Scoto, *De Rer. pr.*, q. 11, art. 2, pag. 91.

(3) Scoto. *In 4um Sent.* D. 43, q. 2, t. X, pag. 28.

(4) Scoto, De Rer. pr. q. 11, art. 2, pag. 91. — Cfr. San Tommaso, *S. Theol.* 1°, pagg, 9-76, art. 3.

Digitized by Google

di economia (1), non riputando egli necessario di separare il principio della vita da quello del pensiero. E altrove nota che quanto più gli esseri della natura sono perfetti, più stretto è il vincolo che unisce tutto ciò onde sono costituiti (2). Perchè, dunque, fare dell'anima pensante solo la compagna di un corpo vivente e sensibile? Fra l'anima dell'uomo e il suo corpo è d'uopo ammettere un vincolo più stretto che non sia quello della forma e della materia, e considerare l'anima vegetativa e sensitiva e l'anima intellettiva, non come due principj consustanziali, ma come una sola sostanza (3); la prima anima è compresa nella seconda, giusta il paragone consacrato, come il triangolo nel quadrilatero (4).

Ma se il Duns Scoto, come San Tommaso, sostiene l'animismo e la dottrina dell'unità dell'anima, differisce da lui in due punti, intorno alla maniera, cioè, onde l'anima comincia ad essere unita al corpo, e quindi circa la natura del corpo congiunto all'anima.

1. Per San Tommaso, l'embrione possiede fin

(1) Scoto, loc. cit., pag. 92: « Generale principium est quod si aliquid potest aeque bene fieri per pauciora sicut per plura, nullo modo talis pluralitas debet poni. »

(2) Scoto, *De Rer. pr.*, q. 9, art. 2. pag. 69: « Secundum quod partes universi (d'un tutto) sunt perfectiores, principaliter universum integrantes, secundum hoc intimius et perfectius, salva tamen eorum actualitate et distinctione, colligantur. »

(3) V. Ibid, pagg. 68-70.

(4) Scoto, ibid, pag. 70 — Aristotile, *De Anima* — San Tommaso, *S. Theol.*, 1ª p. q. 76, art. 3. Vedi Bouillier, op. cit., pag. 154.

Digitized by Google

dal principio un'anima propria (1), ma allora non è che un'anima puramente vegetativa; in progresso quest'anima sparisce per far luogo ad un'anima vegetativa insieme e sensitiva, e questa finalmente cede alla sua volta il proprio posto all'anima intellettiva, la quale comprende in sè stessa le altre due potenze; l'*animale* allora diventa *fante*. Ma poichè, giusta la dottrina di San Tommaso, un'anima puramente sensitiva, non sussistendo per sè medesima, può esser prodotta dal seme generatore, se ne inferisce che solo dopo un certo sviluppo del feto compie Dio l'opera iniziata dall'uomo (2). Onde Dante dice nel Canto 25 del Purgatorio:

Apri alla verità che viene il petto,
E sappi che, sì tosto com'al feto
L'articular del cerebro è perfetto,
Lo Motor primo a lui si volge lieto,
Sovra tant'arte di natura, e spira
Spirito nuovo di virtù repleto,
Che ciò che truova attivo quivi tira
In sua sustanzia, e fassi un'alma sola,
Che vive e sente, e sè in sè rigira.

A questa dottrina per cui il corpo è animato successivamente da tre anime, « la generazione d'una delle quali è la corruzione dell'altra (3), lo Scaligero (4) rimprovera, e non senza ragione, di far

(1) *S. Theol.*, q. 118, art. 2. Ad 2^{um}.

(2) San Tommaso, *S. Theol.* 1^{a}, q. 118, art. 1. — *S. c. Gent.*, l. 2, c. 86, 1: « Anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva. »

(3) San Tommaso, *S. Theol.*, 1^{a} parte, q. 48 art. Ad 2^{um}.

(4) Vedi Bauillier, op. cit., pag. 148.

Digitized by Google

nascere tre volte, e altrettante volte morire, l'infante. Sfugge lo Scoto ad inconveniente siffatto, sostenendo che l'embrione possiede sempre la stessa anima, creata direttamente e tutta intiera da Dio (1); e si vale, come può, dei testi del Filosofo. Se Aristotile dice che « l'embrione è animale avanti di essere uomo » non ne viene, per il Duns Scoto, che non sia la stessa anima la quale si manifesta in principio per atti inferiori. Se inoltre afferma che « l'intelletto solo viene dal di fuori, » giova qui intendere per intelletto l'anima tutta intera, e non solamente una potenza di essa. — L'embrione riceve egli da Dio l'anima dal primo istante del suo concepimento? Lo Scoto qui tace; ammette espressamente un'anima propria (2) all'infante chiuso nel seno materno; ma non dice se la creazione di quest'anima risale al primo istante del concepimento medesimo. L'opinione che essa non sia creata nè congiunta all'embrione se non posteriormente, pare fosse ammessa dagli scotisti (3), i quali pensavano che nel primo periodo l'embrione fosse conservato e disposto all'animazione dalla sola azione della madre, opinione dichiarata possibile dall'Aquinate (4), per questo perchè una vita propria suppone per lui un principio intrinseco all'essere vivente.

(1) Scoto, *De Rer. Pr.*, q. 10, art. 4, pagg. 86-87.

(2) Scoto, *In 4^um^ Sent.*, D. 4, q. 3, pag. 230: « Licet, parvulus in utero matris sit conjunctus matri localiter, tamen est distinctus ab ea personaliter, quia habet aliud corpus et aliam animam. »

(3) Vedi *Commento* d'Hiquaeus su Scoto *In 4^um^ Sent.* D. 11, q. 3. — Ediz. Wadding, t. VIII, pag. 655.

(4) *S. Theol.*, 1ª, q. 48, a. 2 ad 2^um^: « Aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone non sunt

Digitized by Google

2. Creata da Dio l'anima, e unita al corpo preparato a riceverla, il Duns Scoto e San Tommaso sono concordi nel dire che il corpo riceve esclusivamente dall'anima ogni sua vitale energia. Ma rimane il quesito: quest'anima venuta dal di fuori ed unita al corpo, se ne è essa impossessata talmente che questo, astrazion fatta da quanto riceve quind'innanzi dall'anima, non sia se non una materia affatto informe; o invece, in questa unione il corpo, meno la vita che non può avere da sè medesimo, ritiene qualche proprietà, ossia qualche forma distinta da ciò che riceve dall'anima? La corporeità, vale a dire, ciò che fa che il corpo non sia non un vivente, ma un corpo, che e' possegga l'*esse corporeum*, da non confondersi con l'*esse viventis*, è essa quindi innanzi nell'anima, o sussiste nel corpo? S. Tommaso sostiene la prima opinione, la seconda il Duns Scoto.

È qui necessaria, pertanto, una qualche spiegazione a mostrare in qual modo San Tommaso scenda in siffatto avviso, strano a prima giunta per fermo, che il corpo, cioè, non sia corpo se non per l'anima.

I peripatetici, è noto, sono concordi in ammettere una materia e una forma negli esseri che cadono sotto i sensi, e che possono essere soggetti a mutamento. La materia è il soggetto del mutamento, la forma l'effetto; la forma può essere sostanziale o accidentale, specificando un essere, o distinguendolo soltanto momentaneamente ed esternamente; nella materia stessa possono concedersi differenti

ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quae est in semine: quorum utrumque est falsum. Opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri.»

Digitized by Google

forme, e pur sostanziali. La forma, infatti, del composto non è la riunione delle forme elementari; è una forma nuova (1), quantunque nel composto le forme elementari sussistano in potenza, perchè, distinto il composto, la materia riprende naturalmente le proprie forme, specificamente, se non numericamente, le stesse. Non hanno i neoscolastici tralasciato di far rilevare quanto questa teorica s'accordi con quello che insegna la chimica moderna. Il peso di un corpo composto è uguale ai pesi dei corpi semplici che lo compongono; ma, all'infuori del peso, sarebbe impossibile derivare dalle proprietà dei semplici le proprietà del composto; non può affermarsi che le seconde siano la somma o la funzione delle prime; ma è realmente, per usare la espressione peripatetica, una nuova forma.

Se una materia preesistente può ricevere una nuova forma sostanziale, ciò nondimeno, anche vedendo con le proprietà nuove durare le primitive e a noi note, non potremo essere certi che colla forma nuova, alla quale sono dovute le nuove proprietà, abbia durato la prima forma, poichè la seconda può esser più ricca dell'altra, e comprendere con le sue proprie energie le qualità o le energie della prima. Così l'embrione vive da principio in virtù dell'anima vegetativa, secondo San Tommaso; per l'efficacia dell'anima della madre, secondo l'Hiquaeus; apparsa l'anima intellettiva, l'embrione stesso, come concordano scotisti e tomisti, continua quindi innanzi per l'azione di questa a nutrirsi ed a svilupparsi ugualmente. Abbiamo detto quali argomenti filosofici gli scolastici in generale, e lo Scoto

(1) Vedi SUAREZ, *Disp. Met.*, XV, sect. 10, n. 41.

Digitized by Google

in particolare, rechino in favore dell'animismo. Ora San Tommaso invoca (1) la necessità d'ammettere nell'essere umano la maggiore unità possibile, per sostenere che l'anima, unendosi al corpo, assorbe in sè non solamente il principio della vita del corpo, ma ben anche la corporeità. Siffatta dottrina è agli antipodi del materialismo, il quale fa derivare dalle proprietà dei corpi la vita e il pensiero; mentre San Tommaso afferma che il corpo riceve tutto dall'anima, la forma esteriore come la vita.

Il Duns Scoto non spinge tant'oltre il bisogno dell'unità e l'amor della sintesi, e ciò pure vedremo nella questione degli attributi di Dio e in quella della individuazione. Inoltre, sebbene giustifichi il suo animismo, fra le altre ragioni, col principio d'economia, nega che questa dualità di forme, la

(1) *S. contra Gent.*. l. 5, c. 81, 2: « Non sunt diversae formae substantiales in uno et eodem per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et aliam in genere proximo, puta in genere corporalis et animalis, et per aliam in specie, puta hominis vel equi.... Oportet igitur quod corporeitas prout est forma substantialis in homine non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicujus. » — Notiamo qui come il dire che l'anima è l'atto di un corpo non impedisce punto che la corporeità non venga dall'anima al corpo informato da essa. — Cfr. *S. Theol.*, 1ª p. q. 36, art. 4. Ad 1um. « In eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi et lumen est actus lucidi: non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod anima est actus corporis, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. »

Digitized by Google

corporeità e l'anima pensante e vivificante, sia un ostacolo all'unità dell'essere umano (1). In un essere composto (e non mettesi in dubbio che l'uomo sia composto di un corpo e di un'anima) v'ha certamente, secondo lo Scoto, una forma principale, mercè cui il composto è quel dato essere; ma questo non toglie che in ciò che è rispetto a forma siffatta l'elemento potenziale, vi abbia già con la materia prima alcune forme inferiori. La necessità di non ammettere, a riguardo dell'anima, se non la materia primitiva, non è dunque dimostrata a priori. L'analogia è contraria all'opinione tomista; e infatti, se noi consideriamo i composti costituiti, non

(1) Scoto, *In 4^um^ Sent.*, D. 11, t. VIII, pag. 649. « Concedo quod formale esse istius compositi est principaliter per unam formam, et illa forma est qua totum compositum est hoc ens. Ista autem est ultima adveniens omnibus praecedentibus; et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentiales; in actum proprium, scilicet ultimam formam qua est illud quod est, et propriam potentiam illius actus quae includit materiam primam cum omnibus formis precedentibus. Et isto modo concedo quod esse illud totale est completive ab una forma quae dat toti illud quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includantur plures formae, non tanquam specifice constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi. Exemplum huius est in composito ex partibus integralibus. Quanto enim animatum est perfectius, tanto requirit plura organa, et probabile est quod distincta specie per formas substantiales; et tamen ipsum est verius unum; verius inquam, i. e. perfectius, sed non verius unum i. e. indivisibilius. In compositis enim frequentius invenitur cum majori compositione verior unitas et entitas quam in partibus cum minori compositione. »

Digitized by Google

da una materia e da una forma, sì da parti integranti, come sono i corpi animati, non vediamo forse che l'unità è più perfetta in quelli che posseggono organi più numerosi e più varj? Ma l'argomento più concludente per lo Scoto è quello che si fonda sulla esperienza. Scomparendo la vita contemporaneamente al pensiero, ne conchiude la unità del principio dell'una e dell'altra; e del pari, conservando i corpi la lor propria forma, dopo che l'anima se ne è separata, ne inferisce che l'anima non è il principio della corporeità (1). Che è mai questo corpo che l'anima può far vivere? Un composto costituito da certe proporzioni di elementi, fornito di quelle date qualità, per esempio, di quel determinato grado di calore in questa parte, di quel dato grado di freschezza in quest'altra (2). E venendo meno siffatte condizioni, o cessando di essere in quel grado voluto, il composto non può più ricever la vita, non sente più, non si alimenta più, ma dura ancora ad essere qualcosa di quello che era; in un modo instabile per fermo, tendendo continuamente a risolversi in sostanze elementari (3); e ciò prova soltanto che la forma, la quale sussiste,

(1) *In 4^um Sent.*, D. 11, q. 3, pag. 653.

(2) Ibid., pag. 654: « Aliquae qualitates consequuntur formam mistionis et in aliquo gradu necessariae ad hoc ut intellectiva maneat.... Corruptis ergo illis dispositionibus in gradu illo in quo necessario requiruntur ad intellectivam, nan manet intellectiva; et tamen illa alia forma disponens ad eam potest manere.... Ad animationem ab intellectiva requiratur cor et hepar determinate calida, cerebrum determinate frigidum, et sic de singulis partibus organicis. »

(3) Ibid.: « Nullum corpus animabile habet simpliciter

Digitized by Google

è una forma incompleta o inattiva, non punto una forma nuova (1).

La dottrina tomista suppone, al contrario, una forma cadaverica che s'impossessa della materia tosto che l'anima l'abbandona (2). E così, per il tomismo abbiamo un'anima vegetativa e un'anima sensitiva, prima dell'anima intellettiva, poi la forma cadaverica dopo la partenza di essa; lo Scoto, invece, non ammette che due forme, la corporeità e l'anima coesistente, in principio, nello stesso subietto, poi costituente per alcun tempo due subietti distinti.

A noi col Cavellus (3) la dottrina tomista con questa forma cadaverica che sopravviene a fine di mantenere nel corpo le apparenze che l'anima vi aveva prodotte, sembra assolutamente paradossastica; e riesce facile protestare contro quello che il Moehler afferma (4), che cioè « la dottrina dello Scoto, scaturita dalla polemica, è piena di sottigliezze. » Il senso comune non è affatto il criterio delle teorie filosofiche, ma non potrebbe accusarsi di sottigliezza chi li avvicinasse fra loro.

esse perfectum et quietum recedente anima: imo statim est in continua tendentia ad resolutionem in elementa. »

(1) Ibid., *Commento* d'HIQUAEUS, pag. 655: « Ratio hujus est quia forma corporis non est activa neque habet sufficientem resistentiam ex se ad actionem extrinseci corrumpentis. »

(2) Vedasi la difesa della forma cadaverica nel Liberatore: *Il composto umano*, c. 10, art. 15.

(3) CAVELLUS, *Supplem. ad quaestiones D. Scoti in libros De Anima*, Disp. 2, sez. 4.

(4) Citato dal SAUVÈ: « *Dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo*, p. 118. — La dottrina tomista sulla corporeità è sostenuta in questo libro con argomenti filosofici e teologici.

Digitized by Google

Aggiungasi che lo Scoto non faceva che riprendere una dottrina professata prima di lui, poichè Alessandro d' Hales aveva detto (1) « l'anima ragionevole non essere propriamente l'atto della materia (primitiva), sì l'atto naturale di un corpo compiuto nella sua forma naturale, chiamata la forma corporea. » Ed Enrico di Gand parimente scriveva (2): « L'anima non esce dal nulla, prima che l'essere corporeo sussista in quel modo di composizione che lo renda idoneo ad essere strumento di essa. Questa forma di composizione non può esser distrutta dal sopravvenire dell'anima, nè naturalmente, perchè non repugna all'anima stessa, e nulla si aumenta se non per effetto di qualche contrasto, nè sovrannaturalmente, perchè nella generazione dell'uomo non havvi altro miracolo se non la creazione dell'anima e la sua unione col corpo. È d'uopo, dunque, che questa forma naturale generata dalla potenza della materia sussista nell'uomo con l'anima intellettiva unita al corpo in modo soprannaturale. »

Dopo lo Scoto, la opinione di lui sulla corporeità venne adottata molto frequentemente anche da dottori non appartenenti alla scuola francescana (3), come dal domenicano Durand, e dal carmelitano Giovanni di Bacone. Tommaso di Strasburgo, morto nel 1357, e che si schiera egli pure

(1) Alensis, *S. Theol.*, 3 p. q. 44, m. 4: « Anima rationalis non est proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis. » — V. Palmieri S. J., *Institutiones philosophicae,* vol. 2. pag. 451.

(2) Enrico di Gand, *Quodlibet* 2, q. 2, art. 5, f. 30 G.

(3) Vedi Palmieri, op. cit., pagg. 403-408.

Digitized by Google

per l'opinione tomista, ci dice che la dottrina la quale pone la corporeità all'infuori dell'anima è propria di tutti i dottori d'Inghilterra e di alcuni dottori di Parigi. I gesuiti Lessius e Tolomeo, nel secolo decimosesto, ammettono la corporeità nel senso dello Scoto; e oggi più di un teologo di detta compagnia, tomista in tutto il resto, è scotista su questo punto: basti ricordare i Padri Tongiorgi e Palmieri che sono stati lettori a Roma, e il Bottalla che ha insegnato a Poitiers (1). E di fronte alla vivacità delle polemiche sostenute contro di loro dai tomisti esclusivi, Monsig. Czacki, in nome della Santa Sede, invita a maggiore moderazione, e ricorda che, finalmente, gli Scotisti non sostengono nulla di ereticale (2).

Se tutte queste adesioni ottenute fra le scuole rivali parlano in favore della tesi scotista, possiamo noi attribuirle eziandio il merito, il solo decisivo per noi, che con essa almeno divengon possibili la filosofia e la medicina, inconciliabili con la tesi contraria? Fr. Morin e Tommaso H. Martin lo affermano. « Secondo i Francescani, rileva il primo dei due dotti scrittori (3), se l'anima interviene come potenza fisiologica, deve essere almeno mossa all'atto suo da un certo ordine interno fra le parti costitutive del corpo umano, e quest'ordine è necessario come disposizione prossima del corpo a ricever la forma.... La fisiologia ha una piccola porta d'accesso. » — E il secondo dice « sem-

(1) Vedi *Cenno bibliografico* in fondo al volume.

(2) *Lettera di Mgr. Czacki a Mgr. Hautcoeur,* rettore della Università di Lilla (1877).

(3) *Diz. di Teol.*, scol. c. 2, col. 1303.

Digitized by Google

brargli (1) che la teorica del Dottor sottile sia, sopra un punto capitale, accettabile per sè medesima, e assai più conciliabile con i progressi moderni della scienza. »

Egli crede infatti di trovare nella tesi del Duns Scoto l'abbozzo, quantunque oscuro e indeterminato, della teorica che egli stesso vorrebbe proporre circa il principio della vita, teorica eclettica la quale farebbe il suo luogo all'animismo, all'organicismo, e altresì al dinamismo fisicochimico. « Trattasi di determinare scientificamente, egli dice (2), questa teorica indeterminata dello Scoto. Questa forma subalterna di corporeità, che esso afferma sussistere nel corpo umano, e che, a suo avviso, dispone la materia primitiva di detto corpo a ricever l'anima, questa forma preparatoria, da lui non definita, può considerarsi da noi discepoli delle scienze moderne, come contenente, oltre le proprietà generali della sostanza corporea quali ce le mostra la fisica, alcune proprietà speciali che la fisiologia ci rivela nella materia organata; le quali senza l'anima umana non bastano a costituire un corpo vivente, ma il cui studio è rilevantissima parte nella scienza dei fenomeni della vita. »

Nonostante tutta la nostra volontà di nulla detrarre ai meriti dello Scoto, non possiamo approvare il modo onde i citati autori lo lodano. Per servirci del linguaggio scolastico, neghiamo nei loro ragionamenti la minore e la maggiore. Ed invero, essi fanno merito allo Scoto di ciò che in lui non si trova e oppongono a San Tommaso ciò che egli non ha mai

(1) *Les Sciences et la Philosophie* — Essai IV: L'Ame et la vie du corps, pag. 220.

(2) Ibid. pag. 231.

Digitized by Google

negato; ed ecco la prova di quel che affermiamo. Secondo la dottrina dello Scoto, se il corpo durante la sua unione con l'anima continua a possedere da sè medesimo le proprietà fisiche, non havvi in esso anche un principio di organicismo; venendo, a suo avviso, ogni momento la vita dall'anima intellettiva. S. Tommaso, poi, dal canto suo ammette che per l'animazione vi siano condizioni fisiche e fisiologiche, e che l'anima intellettiva si approprj un corpo già preparato da forme anteriori (1).

In principio, i ragionamenti surriferiti pare suppongano che un animismo esclusivo sia incompatibile con la scienza della vita. Or noi crediamo che assolutamente convenga evitare di far così solidali fra loro le scienze della natura e le teorie metafisiche; dappoichè obietto della scienza sian le leggi dei fenomeni, cioè l'ordine delle apparenze, obietto della metafisica siano invece le prime cagioni. Una sola dottrina metafisica sarebbe inconciliabile con la scienza, quella, cioè, la quale ammettesse che le cause operano senz'ordine; per la scienza basta che le leggi delle parvenze siano regolari. Che cosa importa al chimico se l'ossigeno, trovato mediante l'analisi dell'acqua, non è numericamente, ma solo specificamente, lo stesso di quello che ha servito

(1) Qui non sembra che il chiaro Autore si opponga. San Tommaso ammette bensì che le anime si uniscano a' corpi già *precedentemente* disposti da forme anteriori: ma dopo l'unione insegna che queste forme periscono tutte, rimanendo l'anima sola. I fisiologi cercano la causa degli atti del corpo organico vivente, e vogliono che molti atti provengano, almeno in parte, dal corpo come da causa efficiente, mentre per San Tommaso tutto verrebbe dall'anima, non escluso l'*essere* stesso di corpo. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

a formar l'acqua (così afferma la dottrina tomista), e se i fenomeni che gli presenta questo ossigeno sono assolutamente simili a quelli osservati prima della sintesi dell'acqua? E parimente, il fisiologo e il medico non han bisogno di sapere qual sia in sè stesso il principio della vita, e se esso trovisi nel corpo o fuori del corpo; quello che ad essi importa si è soltanto sapere se nei corpi viventi, oltre le proprietà fisiche e chimiche dei corpi inanimati, v'abbiano eziandio proprietà speciali e temporanee, con quali leggi siffatte proprietà si manifestano, e in qual modo se ne possa agevolare o contrastare la manifestazione. Il Bichat e Claudio Bernard han posto la questione molto lucidamente; e questo secondo soprattutto ha saputo anche trattarla mantenendosi nella più stretta neutralità metafisica. Il Bichat proseguiva contro i meccanisti ed i chimici la discussione cominciata dallo Stahl e dal Barthez: accettando in eredità la loro fisiologia, poteva rifiutare il loro animismo (1).

Ma tornando ai nostri scolastici, noi conchiuderemo, contrariamente a Fr. Morin, che il Duns Scoto non ha schiuso la porta alla fisiologia, perchè la porta non era serrata. E posto ciò in sodo, prenderemo noi a sostenere le corporeità dello Scoto, ovvero l'unità di forma di San Tommaso? Rispondiamo che ciò non solo ci pare non necessario, ma neanche possibile, poichè temiamo sia questa una controversia che non meni ad alcun risultato, non potendo nè l'una nè l'altra di queste due tesi confutarsi o dimostrarsi in modo definitivo. Altrettanto

(1) Vedi LEMOINE, *Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl*, pagg. 14.

Digitized by Google

potrem dire dell'animismo. L'argomento desunto dalla stretta relazione del morale col fisico pare a noi non senza valore, e poichè il principio del pensiero non può esser materiale, è necessario fare, com' esso, immateriale e identico ad esso il principio della vita. Ma se riflettiamo alle proprietà vitali dei vegetabili, simili affatto a quelle degli animali, o al riprodursi dei vegetali, e di certi animali per la fissiparità naturale e la separazione artificiale delle lor parti, noi ci sentiamo, come direbbe Socrate, quasi risospinti in alto mare. L'animismo è la dottrina comune degli scolastici. Solamente Guglielmo d'Occam (1) ammette nell'uomo, oltre la corporeità dello Scoto, un'anima vegetativa e sensitiva o forma vitale, e un'anima intellettiva; estesa la prima, inestesa la seconda; per cui la sua dottrina rassomiglia molto l'organicismo di Aristotile. Ma se gli scolastici sono stati in generale animisti, han però schivato le difficoltà da noi segnalate (2), essendo stati animisti soltanto rispetto all'uomo, e organicisti invece rispetto ai bruti (3)

(1) Gabriel Biel, *In 2um Sent.* D. 16. B.

(2) Vedi circa i fenomeni delle moltiplicazioni degli animali mediante la separazione delle lor parti, Scoto, *De Rer pr.*, q. 12, art. 4, pag. 104.

(3) Fra i neoscolastici alcuni ammettono un'anima degli animali distinta dal corpo ma non immortale, come il Palmieri, *Instit. Philos.*, vol. 2, pag. 345 segg. e il Tongiorgi, *Institut. Philos.*, v. 3, pag. 45 — Altri, invece, rimangon fedeli all'antica opinione scolastica, senza accorgersi che favoriscono il materialismo, come il Vallet, *Praelect. phil.*, t. 2, pag. 199: « Anima brutorum non est spiritualis aut subsistens. » Così il Liberatore, *Instit. Phil.*, Cosmologia c. 3, art. 5: Propositio 2a: « Anima brutorum

Digitized by Google

ed ai vegetabili. Non diciamo che la dualità di siffatta soluzione debba farcela rigettare a priori; ma essa non è commendevole al certo per evidenza di logica. La importanza della questione sulla corporeità stava per gli scolastici tutta nelle relazioni che essi scorgevano fra detta controversia e il domma della transustanziazione. « In questione siffatta, dice il Bouillier (1), adduconsi dalle due parti le obiezioni e gli argomenti in favore relativi alla transustanziazione, come più tardi, nel secolo decimosettimo, nelle discussioni relative all' essenza della materia e all'estensione cartesiana. » Ma poichè, anche dopo che la teoria di tal domma è stata pienamente fissata dal concilio di Trento, i teologi cattolici (2) sono persuasi di servire la causa di questo domma, tanto combattendo la corporeità scotista, quanto riprendendo, all'opposto, l'opinione del Dottor sottile e financo esagerandola, è a noi permesso di credere che realmente il domma non abbia con la presente questione rapporto più stretto di quello che abbia con essa la scienza fisiologica.

---

non est per se subsistens seu independens a corpore in existendo. » — Secondo lo ZIGLIARA, *Del lume intellettuale*, n. 514, l'anima delle bestie è una sostanza incompleta nell'ordine della sostanzialità « È materiale? domanda. Sì e no. No, perchè il principio puramente materiale e il sensitivo sono principj che si escludono; sì, perchè l'essere suo dipende dalla sua unione con la materia. »

(1) BOUILLIER, *Le principe vital*, pag. 164.

(2) Vedi gli autori superiormente citati, e in special modo il Bottalla ed il Sauvé.

Digitized by Google

II. — L'Anima e le sue facoltà.

Quanto abbiamo detto precedentemente circa l'animismo degli scolastici ci apre la via a parlare di una controversia fra lo Scoto e i tomisti, la quale dai neoscolastici, tutti cauti nel non discostarsi da nissuna opinione dell'Angelo della Scuola, è tenuta come gravissima, ma della quale sfugge a noi la importanza (1). Si tratterebbe di risolvere la questione seguente: Qual sorta di distinzione corre fra le facoltà dell'anima e la sua essenza? Nella dottrina di San Tommaso, osserva Monsig. Bourquard (2), « le facoltà non sono una sola e medesima cosa con la essenza dell'anima, sibbene fra le prime e la seconda corre una distinzione reale, come quella che separa dalla qualità la sostanza (3). » Le facoltà emanano dall'anima come rami diversi da un unico ceppo (4), e sebbene derivate naturalmente dall'essenza dell'anima, non si trovano in essa che come meri accidenti. Lo Scoto, al contrario, impugna questa reale distinzione fra l'essenza dell'anima e le sue facoltà, e non ammette, invece, che una pura distinzione formale (5).

---

(1) Vedi Bourquard, *Doctrine de la connaissance d'après Saint Thomas d'Aquin*, ch. 4, § 1; Vallet, *Hist. de la Phil.*, pag. 297, et *Praelect. phil.*, t. 1, pag. 253 e segg.

(2) Pag. 176.

(3) San Tommaso, *S. Theol.*, 1ª, q. 77, art. 1: « Impossibile est dicere quod essentia animae est ejus potentia, licet hoc quidam posuerint. »

(4) Ibid. art. 8.

(5) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 16: « Dico igitur quod non distinguuntur realiter inter se nec ab essentia. »

Digitized by Google

Procuriamo di chiarire la controversia, la quale pare a noi si riduca a una semplice questione di parole. Vediamo benissimo il pericolo delle formule tomiste, le quali posson dar luogo all'equivoco; non riusciamo, invece, a scorger le differenze, che si dicon profonde, fra le due dottrine.

Che cosa è l'anima per il Cartesio? « Una cosa che pensa, ossia una sostanza la cui essenza sta tutta nel pensiero (1). » Ne viene dunque che, prima che sia il pensiero, l'anima non è, e che, se questo cessasse, questa altresì cesserebbe. Il Cartesio, infatti, ha separato assolutamente l'anima dal corpo, riprovato l'animismo, e sostenuto che noi pensiamo continuamente, quali che siano, rispetto a ciò, le lacune della nostra memoria; onde qui abbiamo la reale antitesi della dottrina tomista; ma lo Scoto discorda egli da San Tommaso, ammettendo che l'anima sia già nel feto, che il feto non pensi, e del pari, che dopo la morte l'anima separata dal corpo non sia più la forma di esso, ma conservi la intelligenza e la volontà mercè le quali può vedere Dio e fruire del suo possesso? Niente affatto. L'anima dunque, secondo i due dottori, può prendere e lasciare alcune sue facoltà. Quanto poi alla distinzione delle facoltà fra di loro, noi abbiamo veduto come entrambi facciano sostanziale divario fra senso e intelletto; lo Scoto ha pur bene rilevato la differenza fra intelletto e volere, e il lor proprio ufficio (2), e se uno potesse avere l'apparenza di confonderli insieme, sarebbe piuttosto San Tommaso, nonostante ciò che egli dice della distinzione

(1) 6ª Meditazione.

(2) Scoto, *In 2um Sent.* D. 25.

Digitized by Google

reale delle facoltà, quando sostiene che ogni peccato implica un errore (1).

San Tommaso opponeva che, se l'intelligenza e la volontà sono entrambe identiche all'essenza, sono identiche fra di loro, lo che è falso; al che lo Scoto risponde (2) come possa benissimo ammettersi che lo stesso soggetto possegga delle formalità diverse senza nulla perdere della sua propria unità. S. Tommaso sosteneva inoltre come, dovendo, potenza ed atto, comprendersi nel medesimo genere, a quel modo che i pensieri e le volizioni sono accidenti dell'anima, ne venisse la facoltà del pensare e quella del volere essere accidenti esse pure; ma lo Scoto qui osserva come la potenza e l'atto non siano punto la specie di un genere, sibbene lo stesso essere considerato in due distinti momenti, e come non v'abbia necessità veruna che una potenza sia in atto perennemente (3). Vi è forse qualche difficoltà se considerasi la potenza come identificata con l'essenza, cioè a dire come una forma sostanziale? E conchiude facendo questa concessione che fa sparire quasi ogni divario fra la sua e la dottrina avversaria, che, cioè, « le facoltà sono mediane fra le forme sostanziali e le accidentali (4). »

(1) Vedi *S. c. Gent.*, l. 2, c. 4, art. 6.

(2) *In 2^{um} Sent.* D. 16: « Sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive. »

(3) Ibid: « Non oportet quod habens formam sit semper in actu secundo. »

(4) Ibid. *in fine:* « Imaginandum est ergo quod anima in primo instanti naturae est natura talis; in secundo instanti est operativa sive potens operari secundum hanc operationem vel illam; et potentiae quae sunt principia istarum operationum continentur unitive in essentia, ut

Digitized by Google

« L' opinione contraria a quella di San Tommaso, nota qui Monsig. Bourquard (1), è stata adottata da Enrico di Gand, dallo Scoto, da Guglielmo d'Occam, e più tardi dai Cartesiani, dal Malebranche, dal Gerdil, dal Galluppi e dal Reid. L' hanno ugualmente sostenuta i panteisti, dallo Spinoza all'Hegel; la *intera Scuola* l'ha riprovata. » Ma San Tommaso riconosceva già che alcuni dottori avevano sostenuto l'opinione contraria alla sua, ed è difficile parlare della unanimità della Scuola, una volta che si ha già contro di essa Enrico di Gand e i Francescani (2).

« Supponiamo (3), soggiunge il dotto difensore del tomismo, che le facoltà siano una sola e medesima cosa con l'essenza dell'anima. Dal momento che l'anima opera, opera conforme a tutto l'essere suo, vale a dire come una sostanza. I suoi atti, dunque, sono sostanziali, comunicano l'essere sostanziale, lo che è appartenenza esclusiva del Creatore delle sostanze; e con tal conseguenza si riesce al panteismo. » Dobbiamo confessare di non intender bene questo linguaggio, e di non capire il perchè, se fosse essenziale all'anima il pensiero, dovesse derivarne che i pensieri di essa partecipano l'essere sostanziale, certamente agli oggetti loro. Quanto all'accusa di panteismo, lo Scoto ha la singolar ventura di vedersela lanciare da tutte le parti, senza

quaedam virtutes. Item quod sunt mediae inter formas substantiales et accidentales, quia sunt quasi passiones animae. »

(1) Pag. 77.

(2) Vedi sopra il testo citato: licet hoc quidam posuerint.

(3) Pag. 78.

Digitized by Google

meritarsela; qui per la sua opinione intorno alle facoltà dell'anima, altrove per la sua teorica intorno alla materia primitiva o intorno gli universali (1). Panteista sarebbe il Duns Scoto qui in ogni caso col Descartes, col Bossuet, con Sant' Agostino. « Tutte queste facoltà, dice il Bossuet (2), non sono in sostanza che l'anima stessa la quale riceve nomi diversi secondo la diversità dei suoi atti. » E dicendo così, egli non fa che riferire la sentenza dell'opera *De Anima et Spiritu* che nel Medioevo leggevasi come scrittura di Sant'Agostino (3): « Dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, dum vult voluntas (4). »

(1) Vedi il nostro capitolo 9, § 3 e 1.

(2) *Connaissance de Dieu et de soi-même,* c. 1, § 21.

(3) Se l'autenticità ne è contestata, non cessa punto per questo d'essere in perfetta armonia con la dottrina di Sant'Agostino.

(4) *De Anima et Spiritu,* c. 5.

Digitized by Google

CAPITOLO VI

Prove dell' esistenza di Dio. Della idea dell' Essere Infinito.

I.

Pur riconoscendo i confini assegnati alla ragione umana, e sostenendo la convenienza di una rivelazione sovrannaturale, anche per le verità che la nostra ragione potrebbe scoprir da sè stessa (1), il Duns Scoto, come San Tommaso, sostiene la possibilità di una scienza di Dio trovata solo a lume di ragione, e il nostro diritto di studiare siffatta scienza, anche dopo aver ricevuto la rivelazione, poichè credere non è comprendere.

Hanvi più gradi, secondo lo Scoto, nella conoscenza di Dio. Il più alto sarebbe di conoscerlo nella sua stessa essenza; e questo sarebbe l'obietto di quella che potrebbesi chiamare teologia ideale e perfetta: « Deus sub ratione deitatis, sub ratione qua est haec essentia » (2). Ma questo grado della conoscenza di Dio non trovasi se non in Dio stesso. Succede a

(1) Scoto, *Prologi Sent.*, q. 1.
(2) Ibid. q. 3, q. 2, lateralis.

Digitized by Google

questa scienza, onde Dio penetra in modo assoluto le profondità infinite dell'essenza sua propria, la teologia degli angeli e dei beati (1), dono gratuito che Dio fa di sè stesso a coloro che egli vuole premiare. Indi è la conoscenza che gli sforzi del nostro intelletto possono acquistarci di Dio in questa vita, e che deesi distinguere in teologia umana e filosofia; la prima che si fonda nella rivelazione, la seconda che non ricorre nè all'autorità della Chiesa, nè a quella dei libri sacri, ma che procede nel modo che S. Tommaso voleva, come se bisognasse argomentare contro gli ebrei ed i maomettani (2).

La teologia (3) (non parliamo che della teologia umana) è subordinata in un certo senso alle altre scienze, poichè essa le chiama in proprio aiuto per comprendere, ma in un certo altro senso è ad esse superiore e le subordina, perchè, nei discorsi che queste ausiliarie le tengono, non consente nulla in contrario a ciò che ella sa anticipatamente, nè che, sotto il pretesto di chiarirlo, si annulli l'oggetto medesimo della fede. La filosofia dipende dalla teologia per la stessa ragione delle altre scienze; essa non può nulla ammettere di contrario ai sacri testi la cui difesa spetta alla teologia, ma poi ne è indipendente, perchè non trae da quei testi gli argomenti suoi proprj.

Giova pertanto vedere quello che con la sola ragione naturale il pellegrino di questa vita (viator), l'uomo, può conoscere intorno a Dio e ai principj delle cose.

(1) Ibid.

(2) *S. contr. Gent.*, l. 1, c. 2.

(3) Scoto, *Prologi Sent.*, q. 3, q. 5, lateralis: « Utrum theologia sit scientia subalternans vel subalternata. »

Digitized by Google

L'abbiamo già detto, Dio solo conosce perfettamente sè stesso *sub ratione Deitatis;* quindi l'esistenza di Dio non deve essere dimostrata che per noi. Secondo lo Scoto, non occorre distinguere, come fanno S. Tommaso e Guglielmo Varron, ciò che è evidente per sè alla nostra intelligenza, e ciò che sarebbe tale per un'altra intelligenza (1). L'evidenza è per ogni intelletto la stessa, purchè i termini delle proposizioni siano intesi con una uguale perspicacia. Ora, noi non abbiamo (2) di Dio un concetto quidditativo adeguato al suo obietto; possiamo conoscere che v'ha un essere infinito, che v'ha un essere necessario, una causa prima: non rispondere propriamente a questa domanda: chi è Dio? Se lo potessimo, non ci sarebbe bisogno neanche dei sillogismi di Sant'Anselmo (3) a dimostrarci la necessità dell'esistenza di Dio, implicita nella sua idea. Ma come non giungiamo a formarci un'idea (4) di Dio se non con l'aiuto di ciò che ci offrono

(1) Scoto, *In 1um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 236, e pag. 237, note marginali. — San Tommaso, *S. Theol.* 1a, q. 2, a. 1.

(2) Scoto, ibid. pagg. 239-240: « Propositio illa per se nota quae conjungit ista extrema esse et essentiam divinam ut est haec, sive Deum et esse sibi proprium. Sed si quaeritur an esse insit alicui conceptui quem nos concepimus de Deo, ita quod sit propositio per se nota in qua enunciatur esse de tali conceptu...., dico quod nulla talis est per se nota. »

(3) Scoto, ibid. pag. 242.

(4) San Tommaso, *In 1um Sent.* D. 3, q. 1, art. 1: « Deus ab intellectu creato cognoscibilis est cognitione apprehensionis. » Cfr. Scoto, *De Anima,* q. 19: « Conceptus quiditativus est quo res cognoscitur intuitive in se, ut est talis natura. Talem conceptum non possumus habere de Deo in via, imo nec de anima nostra nec de aliqua spi-

Digitized by Google

i sensi, così non possiam giungere all'esistenza di Dio che risalendo dagli effetti alla causa per mezzo di una dimostrazione *quia*, cioè a posteriori, e non mediante una dimostrazione *propter quid* (1), ossia a priori, stabilita sopra una definizione, sopra un concetto quidditativo.

È notevole che lo Scoto, volendo darci una dimostrazione della esistenza di Dio, comincia dal metter così la questione: « Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum » (*1um Sent.*, D. 2, q. 1). In S. Tommaso, Dio è primieramente considerato come primo motore, come causa prima, e si scende solo in progresso a farsi il quesito, se, come tale, egli non possegga la infinità. L'idea dell'infinito nella metafisica dello Scoto è posta, per di più, in prima linea; ma tuttavia la discrepanza fra i due dottori è meno grande di quel che potrebbe credersi, poichè, dopo aver posto così la questione: c'è un essere infinito? lo Scoto non pensa a dedurre, come poi ha fatto il Cartesio, un argomento diretto dall'esserci noi proposti una tale questione. Se ci domandiamo; l'essere infinitamente perfetto esiste? è solo apparentemente, perchè noi possediamo l'idea di questo essere; ma qual altra mai può essere la causa di questa idea, se non l'Essere stesso infinitamente perfetto? La ideologia del Duns Scoto non gli consente far uso di questo argomento, essendo per lui

rituali substantia, » pag. 558. « Nihil intelligimus nisi cum ministerio sensuum: » ibid.

(1) Scoto, *In 1um Sent.* D. 2, q. 2: De ente infinito non potest demonstrari esse propter quid, quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio esset demonstrabilis propter quid; sed quantum ad nos propositio est demonstratione *quia*, ex creaturis, pag. 245.

Digitized by Google

la idea dell'infinitamente perfetto non un'idea semplice e primitiva, ma un concetto complesso, formato con l'aiuto di altri concetti.

Per lui, come per S. Tommaso, l'infinità di Dio è dimostrata come un attributo risultante da alcune nozioni già acquistate intorno a Dio stesso, e fa precedere la risposta al quesito che si è anzi tutto proposto in un preambolo, ove Dio si dimostra, non come l'Essere infinito, ma come l'Essere primo. Gli argomenti dello Scoto si trovano anche in San Tommaso (1), ma i ragionamenti di quello sulla esistenza di Dio non hanno la consistenza nè lo svolgimento delle dimostrazioni tomiste. L'uno e l'altro recano avanti dei testi di Aristotile; ma, per l'idea che essi hanno di Dio, si discostano dalla filosofia peripatetica. Secondo lo Scoto, Dio è dimostrato causa efficiente, fine ultimo, natura eminente, principio delle altre cause.

Può qualche cosa esser fatta. Il niente non può nulla produrre. Una cosa non può farsi o generarsi da sè medesima. Ciò che può essere fatto, deve, dunque, l'essere ad altra cosa che a sè. O questa causa sufficiente è l'Essere primo che è per sè stesso, non creato da altri; o, essendo essa stessa prodotta, suppone al di sopra di sè quest'essere primo, perchè non si può ammettere una serie infinita (2).

« I *filosofanti*, cioè coloro che si fan forti dell'autorità di Aristotile, obiettano che la serie delle generazioni risale all'infinito (3). » Potrebbe lo Scoto

(1) *S. Contr. Gent.*, l. 1, c. 12. *S. Theol.*, 1° p. q. 2.

(2) Scoto, *In 1um Sent.*, D. 2, q. 2, pag. 246.

(3) Ibid.: « Secundum Philosophantes inanitas est possibilius in ascendendo, sicut ponunt exemplum de gene-

Digitized by Google

negare la proposizione sulla quale è fondata la obiezione medesima, ma non lo fa. San Tommaso pensava che, prescindendo pur dalla fede, l'opinione degli antichi intorno alla eternità del mondo doveva essere rigettata, più che per argomenti metafisici, per considerazioni morali. Lo Scoto, invece, esaminando altrove questo problema, rimane nel dubbio (1).

Concede, dunque, la ipotesi della perpetuità delle generazioni, e confuta l'obiezione in siffatto modo: Ogni essere della serie è, quanto alla sua esistenza, dipendente da un'altra cosa diversa da lui; dunque, anche tutta la serie; e al di fuori di questa serie perpetua sta eternamente una causa efficiente e di un'altra natura (2). In altri termini, potremmo dire: Il contingente, per esser prodotto, suppone il necessario, e una serie infinita di esseri contingenti non costituisce un essere necessario.

Men felicemente lo Scoto se la cava con un'altra obiezione, di cui crede dover concedere il principio. Una dimostrazione, si dice, non può fondarsi che su giudizj necessarj. Ora in questo caso il punto

---

rationibus infinitis (*Phis.* 2, 2 et *Metaph.*, 12) ubi nullum est primum, sed quodlibet secundum, et tamen hoc ab eis sine circulo ponitur. »

(1) *Report. Paris*, l. 2, D. 1, q. 4. — San Tommaso, *S. contr. Gent.*, l. 2, c. 38; c. 35, § 7.

(2) *In 1um Sent.*, D. 2, q. 2, pag. 248. « Tota universitas dependentium dependet et a nullo illius universitatis. » — *Comment.* del Lychet, pag. 253: « Nam quod perpetuentur infiniti homines successive, hoc non potest esse ab uno illorum, ergo ab aliquo alterius speciei, a quo tota successio individuorum speciei humanae essentialiter dependeat. »

Digitized by Google

di partenza, il fatto di un mutamento nelle cose, è una verità d'osservazione, e perciò senza un valore assoluto (1). San Tommaso non si mostra preoccupato affatto di questa difficoltà. « È certo, egli dice, e i sensi lo comprovano, che in questo mondo vi sono delle cose le quali vengono mosse: « Nella natura troviamo cose che possono essere o non essere; » tali sono le minori dei suoi sillogismi (2). Lo Scoto molto a torto accetta l'obiezione, e crede rispondervi (3), dicendo che egli non si fonda sul fatto che v'ha delle cose prodotte, ma su questo che la produzione è concepita come possibile; distinzione assolutamente vana, perchè la possibilità non è qui concepita da noi se non perchè osserviamo il fatto. Aggiungasi che da un effetto possibile non può conchiudersene se non una causa possibile. E lo Scoto ne conviene (4); ma, secondo lui, dall'esser la causa prima possibile risulta che essa è in atto (5). Se noi comprendiamo bene il concetto espresso troppo succintamente dallo Scoto, la sua dimostrazione creduta da lui a posteriori si trasforma, senza che egli lo dica, in dimostrazione a priori, e si porge alle stesse censure che egli ha fatto a Sant'Anselmo.

(1) Ibid. pag. 247: « Videtur quod procedat ex contingentibus et ita non sit demonstratio. »

(2) *S. Theol.*, 1ª p., q. 2, a. 3.

(3) *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 248: « Respondeo quod posset sic argui: Aliqua natura est *effecta*, quia aliquod subjectum est mutatum.... sed hoc modo arguitur: Aliqua natura est *effectibilis*, ergo aliqua est effectiva. »

(4) Ibid.: « Probatio concludit de esse possibili, non autem de existentia actuali. »

(5) Ibid. pag. 247: « Effectivum simpliciter primum potest esse a se, ergo est a se. »

Digitized by Google

Si dimostra, secondo lo Scoto (1), che v'ha un fine ultimo, nella stessa guisa che si prova esservi una causa suprema o assolutamente indipendente. Se alcunchè è desiderato come mezzo, deriva dall'esservi un bene desiderabile per sè medesimo. — Tutto ciò che opera di per sè, opera per un fine (2); v'ha dunque un fine supremo che precede ogni atto, e non è prodotto da nulla. — Se questo fine si distinguesse dalla causa prima (3), questa non sarebbe più indipendente. La causa prima e il fine supremo non sono dunque che una sola e medesima cosa.

Un terzo argomento il Duns Scoto lo fonda sulla idea della natura eminente. Lo enuncia in un modo troppo laconico, ma quantunque egli abbia affermato non esservi dimostrazione *a priori* della esistenza di Dio, questa che egli propone è tale, perchè l'esistenza vi è conchiusa da un' idea. Nella progressione delle forme bisogna fermarsi, egli dice (4), per gli stessi motivi che nella serie delle cause; v'ha dunque una natura eminente, la quale non può essere nè determinata, nè prodotta da altra cosa,

(1) Ibid. pag. 255.

(2) Ibid.: « Omne per se agens agit propter finem, ex 2° Physic., ubi etiam vult hoc Philosophus de natura, de qua minus videtur quam de agente a proposito. »

(3) Ibid. pag. 257: « Primum efficiens propter nihil aliud a se principaliter et ultime agit...., ergo primum efficiens est ultimus finis. »

(4) Ibid. pag. 256: « Aliqua natura eminens est, simpliciter prima secundum perfectionem. Hoc patet in ordine essentiali, quia secundum Aristotelem formae se habent sicut numeri, 8 Methaph. In hoc ordine statur: quod probatur illis quinque rationibus, quae de statu in effectivis sunt superius adductae. »

Digitized by Google

perchè questa cosa le sarebbe superiore (1). Questa natura eminente, dunque, esiste in atto (2). Un argomento che a prima giunta può sembrare simile a questo dello Scoto, è svolto da S. Tommaso; ma egli, più fedele al metodo vero peripatetico, prova l'esistenza di una natura eminente mostrandola come la causa delle perfezioni, compiute più o meno, degli altri esseri. Si osserva nella natura, egli dice, qualche cosa di più buono o di meno buono, di più vero o di meno vero, di più nobile o di meno nobile, e così di seguito. Ora il più ed il meno si predicano dei diversi obietti secondo che in differente grado si avvicinano a ciò che v'ha di più alto. Così un oggetto è più caldo quanto più si avvicina all'estremo calore. Vi è, dunque, qualche cosa che è il vero, il buono, il nobile, e perciò l'essere, per eccellenza, poichè il vero assoluto è l'essere assoluto, come dice Aristotile (*Met.*, l. 2, c. 4). Ora ciò che v'ha di più alto in un genere è causa di tutto ciò che in esso è compreso. Così, poichè il fuoco, che è tutto ciò che v'ha di più caldo, è causa di ciò che è caldo, come dice lo stesso filosofo (loc. cit.); v'ha dunque qualche cosa che è causa di quanto in ogni essere trovasi di entità, di bontà e di perfezione; e questa causa chiamiamo Dio (3).

È curioso che l'argomento fondato sulla necessità del primo motore, che in San Tommaso (4) è il più

(1) Ibid. pag. 256: « Nam finible excellitur a fine in bonitate, et per consequens in perfectione. »

(2) Pag. 257: « Tertia conclusio: Suprema natura est aliquid actu existens. Probatur ex praecedentibus. »

(3) *S. Theol.*, 1ª p., q. 2, a. 3.

(4) Ibid.: « Prima et manifestior via quae sumitur ex parte motus. » — Cfr., *S. contr. Gent.*, l. 1, c. 13.

Digitized by Google

svolto e il più direttamente tolto in prestito ad Aristotile, non è nè accolto, nè criticato dallo Scoto, il quale non ne parla; e ciò perchè il principio sul quale è fondato l'argomento classico del peripateticismo, che, cioè, tutto quanto si muove ha fuori di sè la causa del suo movimento, è sembrato sospetto al Dottor sottile. Ci scuopre intorno a questo punto l'opinione sua nelle discussioni relative, non alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma alla teorica della conoscenza ed all'ufficio dell'intelletto agente. Confutando un'opinione del Godefroy, che impugna l'attività propria dell'anima nel conoscimento, viene a dire (1) che « la proposizione : *Nihil idem agit in se*, non è vera se non quando l'agente è univoco con l'azione), cioè, quando in ciò che soffre l'azione produce una forma della stessa natura di quella in virtù della quale esso agisce; » per esempio, un

(1) Scoto, *In 1^um^ Sent.*, D. 3, q. 7: « Illa propositio: Nihil idem agit in se, non est vera nisi de aliquo agente univoco; nec ista probatio ejus, quod tunc idem esset in actu et in potentia, concludit, nisi quando agens agit univoce, hoc est inducit in passum formam ejusdem rationis cum illa per quam agit.... In agentibus autem aequivoce, idest in illis agentibus quae non agunt per formam ejusdem rationis cum illa ad quam agunt, propositio illa, quod nihil movet se, non habet necessitatem, nec probatio ejus, quod aliquid sit in potentia et in actu respectu ejusdem, aliquid concludit. Non enim ibi agens est tale formaliter in actu, quale passum formaliter est in potentia; sed agens est virtualiter tale in actu, quale formaliter est in potentia patiens; et quod idem sit virtualiter tale in actu et formaliter tale in potentia, nulla est contradictio » pag. 595. — Lo stesso principio è pure impugnato dallo Scoto, *In 2^um^ Sent.*, D. 25, § *Ad primam rationem.*

Digitized by Google

corpo non si fa caldo per il calore già da lui posseduto. « Ma quando l'agente è equivoco, quando, cioè, non agisce in virtù di una forma della stessa natura di quella che esso produce, la proposizione che « niente muove sè stesso » non è necessaria, nè potrebbesi dimostrare dicendo che la stessa cosa è in potenza ed in atto sotto lo stesso rispetto. Perchè allora, in quanto agente, è la tal cosa virtualmente; come paziente, è la cosa medesima formalmente. Or non v'ha nissuna contradizione in questo, che un medesimo essere sia per rispetto alla stessa cosa in atto virtuale e in potenza formale. » (Per esempio, un corpo potrebbe generare in sè del calore mediante qualche altra proprietà che esso già possedesse). I corpi non sarebbero dunque essenzialmente inerti, aspettando l'impulso esterno per muoversi; potrebbero essere *automotori*, e sarebbe in essi uno sforzo, una tendenza all'atto.

In ciò abbiamo il principio di una fisica nuova, più leibniziana che aristotelica, e di un dinamismo in relazione strettissima con l'indirizzo generale della filosofia scotista. Ma se la via a questa fisica nuova è dischiusa, siam molto lontani dal vedere lo Scoto coi suoi discepoli inoltrarvisi a modo, come concorda lo stesso Fr. Morin (1), il quale rileva la

(1) *Dict. de théol. scolast.*, t. 1°, col. 807 a. 811: Notiamo questo passo scotista, citato alla col. 810: « Il principio che tutto ciò che si muove è mosso da altra cosa, non sembra universale.... Gli animali si muovono, nè accade diversamente dei corpi leggieri e pesanti. Alcuni pensano che il cielo sia mosso da una forma interiore, che è qualcosa di animato, di vivente e di uno, in cui gli astri compiono il loro corso, come gli uccelli nell'aria e i pesci nell'oceano. »

Digitized by Google

importanza di questo biasimo che lo Scoto e la sua scuola dànno troppo timidamente, a parer suo, alla prova peripatetica.

II.

Dalle prove date della esistenza di Dio deduce lo Scoto che Dio stesso possiede la necessità, l'unità, l'intelligenza, la volontà, e finalmente che egli è infinito.

La causa prima è un Essere necessario. Se non esistesse, nulla potrebbe produrla. Esistendo, chi potrebbe distruggerla? Un essere esistente per sè? Pensarlo sarebbe un circolo vizioso. Un essere non esistente per sè? Un tal essere non potrebbe distruggere ciò che fosse a sè superiore (1).

Non potrebber sussistere due esseri necessarj. Quello, infatti, onde l'uno e l'altro differirebbero tra di loro, sarebbe alcun che di essi non necessario. Per una ragione somigliante, non vi sono due nature eminenti (2). Dopo avere per siffatto modo dedotto l'unità di Dio dai primi teoremi della sua teodicea, lo Scoto ne fa più tardi (3) argomento di una dissertazione speciale, nella quale prende piuttosto a fondamento l'intelligenza infinita e l'onnipotenza. Questo per altro (nè sappiamo perchè) è un punto della teodicea dello Scoto intorno a cui l'Occam affaccia i dubbj maggiori, vedendo egli nella unità di Dio un articolo di fede più che una verità dimostrabile in filosofia (4).

(1) Vedi Scoto, *In 1um Sent.*, D. 2, q. 2, pag. 258.

(2) Vedi Ibid.

(3) *In 1um Sent.*, D. 2, q. 3.

(4) G. Biel, *Collectorium In 1um Sent.*, D. 2, q. 10, G.: « Tantum unum esse Deum est creditum, et non demonstratum ratione naturali nobis in via possibili, tametsi multae probabiles rationes ad hujus veritatis ostensionem possint adduci. »

Digitized by Google

La causa prima è intelligente. L'essere che non conosce non dirige nulla se non per virtù di un essere che conosce, perchè spetta al sapiente, dice Aristotile, stabilire l' ordine delle cose (1). In altre parole, v' ha di tutto una ragione intelligibile, e questa ragione è un pensiero da cui l'universo dipende. Nel principio è l'intelligenza. Se v' ha una ragione intelligibile di ogni cosa, e se questa ragione dirige l'atto divino, pare che tutto sia determinato. Tuttavia lo Scoto pone in Dio con l'intelletto la volontà, e fa questa sinonima di libero arbitrio. L'intelligenza di Dio l'ha dedotta dalla idea della causa prima; per indurre la sua libertà egli fondasi sulla esperienza dicendo: « Vi sono effetti che si producono, ma che potrebbero altresì non prodursi; la causa prima opera, dunque, in un modo contingente; dunque volontariamente (2). » Noi rileviamo l'indeterminato nella successione delle cose; bisogna, dunque, porre quest'indeterminato al principio di esse, cioè nella volontà divina, se non vogliamo cadere in una incoerenza che lo Scoto rimprovera ad Aristotile (3). Se l'azione della causa prima sulla

(1) Scoto, *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 262: « Primum efficiens dirigit effectum suum ad finem: ergo vel naturaliter dirigit, vel cognoscendo vel amando illum finem. Non naturaliter, quia non cognoscens nihil dirigit nisi in virtude cognoscentis. « Sapientis enim est prima ordinatio. » I Met. Sed primum efficiens in nullius virtute dirigit sicut nec causat; tunc enim non esset primum; ergo, etc. »

(2) Ibid.: « Aliquid causatur contingenter: ergo prima causa contingenter causat; ergo volens causat » pag. 262 — « Contingenter causatum, cujus oppositum possit fieri quando illud fit, » pag. 265.

(3) Ibid. pag. 265.

Digitized by Google

causa seconda più prossima è necessaria, la natura di questa causa seconda, egli dice (1), sarà informata dalla fatalità; essa agirà necessariamente sulla causa inferiore, e così di seguito, e nulla avremo di contingente. Ora la contingenza è dal Duns Scoto stabilita prima di tutto negli atti del nostro volere: un ente libero potrebbe egli derivare da una causa fatale? (2) Questi ragionamenti, che pongono l'intelligenza e la volontà in Dio, perchè è necessario che gli esseri creati siano pensati e liberamente voluti, ci allontanano assai da Aristotile. Un solo sistema antico porge qualche analogia con ciò che lo Scoto

(1) Scoto, *In 1^um Sent.* D. 8, q. 5, pag. 866: « Si prima causa necessario se habet ad causam proximam, sit illa B; B. igitur necessario movetur a prima causa: B. autem eodem modo quo movetur a prima causa movet proximam sibi: igitur B necessario causat movendo C, et C movendo D, et sic in omnibus procedendo, nihil contingenter erit. »

(2) *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 265: « Si Deus est primum movens vel efficiens respectu voluntatis nostrae, idem sequitur de ipsa quod de aliis: quia sive immediate, necessario movet eam, sive aliud immediate, et illud necessario motum necessario movet voluntatem..., voluntas ita necessario volet. » — Cfr. *In 1^um Sent.*, D. 39, q. 5: « Nulla causatio alicuius causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare. Prima ergo contingentia in voluntate divina. Quae ut videatur qualiter sit ponenda primo videndum esta in voluntate nostra. » — Cfr. Sécrétan, *Phil. de la liberté,* t. I, pag. 19: « Se concepiamo il mondo come effetto dell'azione necessaria di un principio infinito, è impossibile di trovare in esso un posto per la umana libertà. Gli atti di un essere infinito sono essi pure infiniti. »

Digitized by Google

afferma, ed egli non lo conosce; e questo sistema è quello di Epicuro, il quale, pure con una induzione dall'effetto alla causa, si fonda sul nostro libero arbitrio attestatoci dalla coscienza per affermare che nella causa generale del mondo si trova la libertà e l'indeterminato (1).

Se dunque il libero arbitrio è al principio delle cose, come è l'intelligenza, non abbiam noi qui due primi principj senza sapere a chi di essi dare la preminenza? Lo Scoto si è preoccupato della questione in modo speciale, e noi tratteremo a parte questo soggetto (2). Per il momento egli ci parla della intelligenza a della volontà solo per condurci all'infinito (*quoad conclusiones preambulas ad infinitatem*) (3).

Potrebbe allo Scoto parere che le parole di Aristotile: « Il primo motore imprime alle cose un moto infinito » (4) gli somministrassero appunto la prova da lui voluta, perchè, se il moto prodotto è infinito, anche la causa deve esser tale. Noi però vedemmo che eziandio nel solo rispetto filosofico parevagli incerto che il mondo fosse infinito, cioè a dire perpetuo. Onde lo Scoto alla considerazione che la serie delle cose è infinita sostituisce l'altra, che potrebbesi

---

(1) Lucrezio, II, v. 257-287.

Unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas?
. . . . . .
Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est,
Esse aliam praeter plagas et pondera causam
Motibus, unde haec est nobis innata potestas.

(2) Vedi il nostro capitolo 8, § 1.°

(3) *In 1um Sent.* D. 2, q. 2, p. 266.

(4) Aristotile, *Methapys.*, l. 12, c. 7: Κινεῖ τὸν ἄπειρον χρόνον. — Vedi Scoto, *In 1um Sent.*, D. 2, q. 2, pag. 272.

Digitized by Google

questa concepire come possibile ad esser tale (1); e così abbiamo qui il processo stesso di ragionamento col quale ha creduto a torto di correggere l'argomento della causa efficiente. Ma donde viene il concetto della possibilità di un effetto infinito? Il commentatore Licheto (2) giudica presso a poco che questa prima dimostrazione non ha un valore assoluto; noi diciamo di più, che essa è un circolo. Questo effetto infinito atto a provare la realtà di una causa infinita, lo Scoto potrà trovarlo appunto in noi medesimi.

Non possiamo pensare un'infinità di cose, nè successivamente, nè simultaneamente, e ciò in conseguenza della nostra natura finita. In questo senso il nostro pensiero è soggetto al numero; ma in un altro senso gli è superiore, perchè, qualunque sia il limite che gli si assegna, sente in sè la potenza di oltrepassarlo. L'infinito estensivo non è conosciuto da noi, perchè non possiamo percorrere tutte le divisioni; abbiamo, però, dell'infinito una idea intensiva, l'idea cioè di una cosa cui nulla vale ad esaurire (3): non conosciamo, per esempio, tutto quello che Dio può fare, ma sappiamo che la sua potenza non ha limite alcuno.

« Che gl'intelligibili siano, dice lo Scoto, infiniti in

(1) Ibid.: « Licet primum non moveat motu infinito, sicut Aristoteles probat, tamen si accipiatur antecedens illud, quod quantum est ex parte sua potest sic movere, habetur antecedens verum et aeque sufficiens ad inferendum propositum. »

(2) Ibid. pag. 275.

(3) *In 1^um Sent.* D. 3, q. 2, pag. 404. In margine: « Quare intellectus creatus potest cognoscere infinitum intensive, non extensive. »

Digitized by Google

potenza, rispetto all'intelletto creato, è una verità evidente; ora, ciò che per la creatura è intelligibile successivamente, è inteso simultaneamente e in atto dall'intelletto increato; vi è dunque nell'intelletto creato una infinità potenziale di intelligibili. » L'infinito in atto è dunque in Dio, ossia Dio è infinito (1).

Se il concepire noi l'infinito ci porta ad affermare che è infinito l'autore dell'essere nostro, l'aspirar noi all'infinito ci reca pure, per lo Scoto, alla conclusione medesima, ed argomenta così (2): « La nostra volontà può incessantemente aspirare ad un bene superiore a ogni bene finito, a quel modo che il nostro pensiero può sempre trascendere ogni oggetto limitato; oltre di che, pare sia in noi una inclinazione naturale ad amare sopra ogni altra cosa un bene infinito. V'ha, infatti, una naturale tendenza della volontà verso un obietto, quando, all'infuori di ogni disposizione particolare, spontaneamente, la volontà libera muovesi con dilettazione sua propria verso l'obietto medesimo; e questo appunto

(1) *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 278: « Intelligibilia sunt infinita in potentia respectu intellectus creati: satis patet. Et in intellectu increato sunt simul omnia intellecta actu quae a creato sunt successive intelligibila; ergo sunt ibi actu infinita intellecta. » — Cfr. Scoto, *De primo rerum omnium principio*, c. 4, concl. 8ª: « Nonne, Domine Deus, intelligibilia sunt infinita, et haec actu in intellectu omnia intelligente? Ergo et natura, cui intellectus est idem, est infinita, » pag. 242. — Cfr. S. Tommaso, *S. c. Gent.*, l. c. 43, 7 e 8.

(2) Scoto, *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 281. — Cfr. *De Rer. principio*, q. 13, pag. 105: « Appetitus humanus non quietatur nisi per adeptionem boni infiniti. »

Digitized by Google

sperimentiamo nell'atto onde amiamo il bene infinito; anzi, le nostre aspirazioni non si quietano pienamente se non nel possesso di questo bene. » Ma ogni inclinazione naturale suppone la realtà del suo obietto (1). Una inclinazione naturale verso l'impossibile e l'ineffettuabile sarebbe un moto senza causa: Dio, dunque, che ci trae a sè, è infinito.

È qui manifesto l'inconveniente del doppio senso che si dà alla parola *voluntas*, con la quale la lingua latina designa la facoltà di scegliere che è libera, e il desiderio che non è libero per essenza. In quello che egli chiama preambolo, lo Scoto ha provato la libertà di Dio, fondandosi su quel che in noi v'è di libero, cioè a dire d'indeterminato. Egli prova ora l'infinità di Dio fondandosi sulle nostre aspirazioni verso un bene infinito. Queste due dimostrazioni non hanno, è vero, fra loro quel legame che lo Scoto si crede, ma ciascuna di esse ha e conserva un valore suo proprio.

Una quarta prova dell'infinità di Dio la fonda lo Scoto (2) sull'argomento da noi già recato della natura eminente; ma a noi sembra che qui si passi arbitrariamente dalla idea tutta relativa di eminenza, alla idea di perfezione assoluta. Che la causa prima comprenda in grado eminente tutto quanto nella creatura ha un valore positivo, è ben naturale; perchè ciò che le creature possedesser di meglio del loro autore sarebbe privo di causa. Ma raccogliete pure in una creatura superiore tutte quante

(1) *In 1^um Sent.*, pag. 281. Commento del Lycheto: « Ratio stat in hoc, quia appetitus naturalis nullo modo est ad impossibile ut patet a Doctore (alias). »

(2) *In 1^um Sent.*, D. 2, q. 2, pag. 282.

Digitized by Google

le perfezioni degli esseri creati; voi non avrete punto con ciò la perfezione infinita. Per provare la infinità di Dio, è d'uopo mostrare l'infinito nella stessa creatura, nella nostra infinita potenza, cioè, di pensare e desiderare.

Comunque, noi dobbiamo dar ragione al Duns Scoto quando critica una prova dell'infinità di Dio, che San Tommaso (1) vuol trarre dalla considerazione che in Dio non è materia. Gli risponde con un argomento *ad hominem*, relativo alla teoria tomistica della individuazione (2). Anche l'angelo è immateriale, secondo San Tommaso; ma non ne conchiude che esso pure è infinito. Non è, infatti, necessario che una forma o sostanza pura abbia una materia infinita.

Riassumendo, tutti e due i dottori moltiplicano forse invano gli argomenti su tale questione, ma riescono efficacemente dimostrativi quando muovono da un fatto della coscienza; sono essi allora i veri precursori del Descartes. L'argomentazione di questo è più determinata e diretta, ma non bisogna credere che quando egli si propone di ricostruire da sè l'intero edifizio filosofico, non si giovi, anche a sua propria insaputa, dei materiali somministratigli da suoi maestri di La Flèche. Or questi uomini dotti (3) non avevan potuto insegnargli la metafisica del Suarez dove è trattata questa questione: « Come si può dimostrare che Dio è infinito » (4). Reca pertanto a noi maraviglia che dotti

(1) *S. c. Gent.*, l. 1, c. 43, a. 2, 3.
(2) Scoto, *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 284.
(3) *Disc. de la Méth.*, 1ª parte.
(4) Suarez, t. XXI, *Disp. Métaphysic*, 30, sect. 2.

Digitized by Google

filosofi del nostro tempo abbiano creduto su questo punto alla prima originalità del Cartesio (1). Si è affermato (2) che il teorema: *Deus est ens infinitum*, si trova forse per la prima volta nel Descartes; ma della idea e del sentimento dell'infinito ribocca tutta quanta la filosofia del Gersone; e il teorema enunciato tiene un luogo principalissimo nella teodicea scotista e in quella tomistica; e finalmente prima del Duns Scoto trovasi il teorema stesso nel francescano Alessandro d'Hales, come in San Bonaventura (3), e prima di San Tommaso, in Alberto il Grande; il Cartesio non fa altro, dunque, che continuare la tradizione scolastica.

Ci sia consentito di riferire almeno un passo di S. Bonaventura: « La parola *fine* viene presa in due sensi; in 1° luogo nel significato di compimento (*complementum*); allora chiamasi non finito (*infinitum*) quel che è rimasto incompiuto, e in tal senso la materia dicesi infinita, indeterminata, sia nella categoria della sostanza, sia nelle altre; in tale accezione, pertanto, Dio non sarebbe l'infinito, perchè esso è ciò che vi ha di più perfetto. In secondo

(1) Ravaisson, *La Phil. en France au XIX siècle*, pag. 6: « La infinità diventa (col Descartes) per la prima volta il carattere dell'anima, anzi, quello pure di Dio. »

(2) Evellin, *Infini et Quantité*, c. 1; *Esquisse d'une histoire de l'infini*, p. 5: « Il Cartesio ponesi risolutamente in un punto di vista opposto (a quello di Aristotile), e dichiara che solamente l'essere infinito è perfetto. *Deus, ens infinitum*. Per la prima volta forse nella storia l'infinito qualificava la suprema realtà. »

(3) San Bonaventura, *In primum Sent.*, 43, q. 2: « An divina essentia sive potentia sit infinita. » Ad 1^{um}, t. 4, pag. 351.

Digitized by Google

luogo, *fine* indica limite, come si dice la fine di un campo; l'infinito allora è ciò che non ha confine, ciò che non è limitato in nessun modo. Or questa stessa negazione del fine può essere intesa a sua volta in due sensi. O indica un difetto, che l'obietto non ha ricevuto dei limiti, ma che è proprio della sua natura di averne, essendo il suo essere limitato; e in questo senso, la negazione determina il *non compimento,* e non s'applica a Dio. O questa negazione del fine indica invece che l'obietto non ha limite, e non può per sua natura averlo, e allora essa conviene a Dio per la sua suprema immensità. »

Il seguente passo della Somma contro i Gentili non può essere messo forse a riscontro con un passo del Discorso del Metodo? « L'effetto, dice S. Tommaso (1), non può essere superiore alla causa; la nostra intelligenza nulla può se non per Iddio, causa prima di tutte le cose; non può essa, dunque, concepire nulla di superiore a Dio stesso. Se, dunque, può sempre concepire qualcosa di superiore a ogni obietto finito, ne viene che Dio sia infinito » (*relinquitur Deum esse infinitum*).

E il Descartes: « E poichè non meno ripugna che il più perfetto sia una derivazione e una dipendenza dal meno perfetto, di quello che dal nulla proceda alcun che, io non potevo averla da me medesimo (l'idea di un essere più perfetto del mio); onde restava che fosse stata posta in me da una natura in realtà più perfetta di me, e che altresì possedesse tutte le perfezioni di cui potevo aver qualche idea, per spiegarmi cioè in una parola

(1) *S. contr. Gent.*, lib. I, c. 43.

Digitized by Google

chi fosse Dio (1). » Sappiamo che il Cartesio non separa l'idea d'infinito da quella dell'essere perfettissimo.

Se tutti gli scolastici sono concordi nell'affermare l'esistenza di un essere infinito per la sua essenza e per i suoi attributi, è degno di nota l'essere essi in ciò in piena opposizione con Aristotile, sia che lo riconoscano, sia che vogliono dissimularselo.

Nella sua Fisica, Aristotile si fa il quesito se l'infinito esiste o no, e, dato che esista, quale ne sia la natura (2); e conchiude che non può esservi un ente infinito in atto (3), perchè (egli soggiunge), se l'infinito è in atto, o ha parti, o non ne ha. Nel primo caso, dovendo le parti avere la stessa essenza del tutto, avremo un infinito che sarà la somma di molti infiniti, e ciò è contradittorio. Nel secondo caso, sarà un individuo; ma ogni individuo ha una forma, e ogni forma ha una misura. L'infinito, per Aristotile, è la materia inesauribile (4); e ciò che non ha più nulla da desiderare, ciò che sussiste pienamente in sè, egli chiama il perfetto, l'intero. L'infinito è per esso un perpetuo divenire: e come esempio di cose infinite (5) egli reca la serie degli esseri viventi, il tempo, il moto, ed aggiunge: il pensiero. Gli esseri viventi nascono e muoiono, e gli elementi di quello che muore sono subito pronti a formare un essere nuovo (6). Il

(1) *Disc. de la méth.*, IV part.
(2) *Physique*, c. 4, 1.
(3) Ibid. c. 5, 3.
(4) Ibid. c. 7, 6.
(5) Ibid. c. 8, 3.
(6) Ibid. c. 8, 1.

Digitized by Google

primo cielo che non conosce nè nascita, nè morte, incessantemente rigira in sè stesso con un movimento circolare, e il tempo cui questo stesso movimento divide è, com'esso, infinito. Finalmente in grembo al pensiero la generazione delle idee può essere eterna, come la serie degli esseri viventi in questo mondo sublunare. Questo infinito, però, della generazione, del tempo, del moto, del pensiero, è un infinito non in atto, sibbene in potenza.

Non v'ha nulla di più arbitrario di questo principio posto da Aristotile come evidente: « ogni individuo ha una certa misura; » e siffatta asserzione si spiega, non si giustifica, ricordandoci che « il genio greco era tutt'ordine, misura, armonia (1). »

Nelle cose vi hanno possibili senza misura (2); qual'è, dunque, il principio infinito da cui essi derivano? « È la causa materiale, risponde Aristotile, la quale è infinita. » Nissuno ha più di lui separato Dio dalla materia, ma quanto più una dottrina schiverà siffatto dualismo, e scemerà l'indipendenza della materia, tanto più s'avvicinerà a ravvisare in Dio stesso un principio infinito. È d'uopo che l'idolo della materia indipendente scompaia del tutto, e che si salga al concetto della creazione per poter dire assolutamente: In Dio è una potenza infinita; Dio è infinito. Ma Platone fu meno lontano di Aristotile da questa verità, e Plotino vi si avvicinò ancor più di Platone.

---

(1) Ravaisson, *La philosophie en France*, p. 1.

(2) Vedi Scoto: « Intelligibilia sunt infinita » citato innanzi: Cfr. S. Bonavent., *In 1^um^ Sent.* D. 35, a. 1, q. 3: « Ideae vel rationes cognoscendi sunt in Deo infinitae, quia non tantum sunt entium et etiam futurorum sed omnium Deo possibilium, » pag. 282.

Digitized by Google

Nel *Timèo*, nel *Sofista*, la origine delle idee è spiegata per la sintesi dell'*Uno* e della *Diade*, dell'*Essere* e del *Non Essere*. Ora è difficile di non convenire col Fouillée che Platone non è riuscito al politeismo di cui talvolta viene imputato. Le Idee sono, dunque, in Dio, e con esse, in una maniera intelligibile, l'altro principio che serve a formarle, che Pittagora e Platone oppongono all'*Uno* qualificandolo come infinito. Se Dio in questa dottrina viene chiamato soltanto il perfetto, il compiuto, comprende almeno in sè stesso una infinita potenza di partecipazione, e questo infinito è pure nel suo pensiero, perchè ha coscienza di sè medesimo (1).

Anche in Plotino, l'infinito viene da Dio, l'infinito è in Dio, ma Dio non n'è ancora chiamato l'infinito.

La teorica dell'emanazione non differisce dal vecchio dualismo greco ammesso da Aristotile, men di quello che ne differisca la teorica della creazione.

Indi abbiamo in Plotino una propensione a trasportare in Dio quella infinità che innanzi affermava soltanto della materia. Lungi dall'essere per se stante, la materia, in quanto ha qualche realtà, è l'ultima emanazione della sostanza divina, l'ultima irradiazione del divin sole. « Non v'ha (dice Plotino) (2), infinità nell'Uno, ma l'Uno è il creatore dell'infinità. » Ora in Dio trovasi l'idea, l'archetipo, di tutto quanto emana da esso, cioè degli esseri tutti quanti. L'infinità trovasi (3), dunque, contem-

---

(1) Foullée, *La philosophie de Platon*, t. I, pag. 511, segg. pag. 533.

(2) Plotino, 2° *Enneade*, l. 4, 3, § 15.

(3) Ibid.: « Πῶς οὖν ἐκεῖ ἐνταῦθα; ἢ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον. Καὶ τί διαφέρει; ὡς ἀρχέτυπον καὶ εἴδωλον. »

Digitized by Google

poraneamente « lassù e quaggiù. » Ma guardando a quello che segue, noi vedremo quanto Plotino sia ancora lontano dal fare dell'infinito la misura della perfezione suprema, e come e quanto l'idèa dell'infinito rechi ancora per lui lo stesso carattere che ebbe nell' antica filosofia greca. « Fra i due infiniti (1) corre la medesima differenza che fra l'archetipo e l'immagine. L'infinito di quaggiù è meno infinito? Anzi, è di più; appunto perchè l'immagine è lontana dall' essere reale, dessa è più infinita. Lassù, dunque, dove l'infinito ha più entità, è infinito ideale (εἰδωλον ὡς ἄπειρον); quaggiù invece, dove l'infinito ha meno entità, perchè è lontano dall'essere e dalla verità, e perchè degenera in immagine, è l' infinito reale (ἀληθέστερον ἄπειρον). » Sappiamo che le Idee di Platone sono anche nella dottrina di Plotino pensieri divini. Il pensiero di Dio non è più, dunque, per Plotino, com'era per Aristotile, l'unico pensiero di se medesimo. Se Dio pensa tutto l'intelligibile, pare introdotta nella sua natura l'infinità; ma Plotino non accetta senza riserva questa conclusione: un Dio infinito non può esser per lui il reale principio; è un Dio di seconda linea, il primo « abbassamento » del Dio supremo. « L'intelligenza, egli dice (2), non è l'intelligenza di un'unica cosa, ma l'intelligenza universale.... Indi la intelligenza è infinita.... Non tiene essa dunque il primo luogo.... La pluralità è posteriore infatti alla unità. »

Il primo a considerare l'infinito come qualificante non una ipostasi derivata, ma lo stesso primo principio, sembra essere stato un filosofo anteriore di

(1) Ibid. Vedi trad. BOUILLET, t. 1, pagg. 220-221.
(2) *3° Enneade,* l. 8, § 7, 8.

Digitized by Google

una generazione a Plotino, Clemente Alessandrino (1), il rappresentante più illustre di quella scuola cristiana di filosofia eclettica e neoplatonica, fondata da S. Panteno in Alessandria, che fu l'emula e la primogenita della scuola d'Ammonio, piuttosto che sua avversaria, almeno nel suo primo periodo. « Dio è infinito, scrive Clemente (2), non nel senso che egli non possa essere penetrato, ma nel senso che egli non ha nè dimensioni, nè limiti; ed ecco perchè è assolutamente semplice e non ha nomi adeguati. E se talvolta, adoperando i nomi che a lui non convengono se non imperfettamente, lo chiamiamo l'Uno, il Buono, l'Intelligenza, l'Essere, o anche il Padre, Dio, Creatore, ecc., non crediamo con ciò proferire il suo vero nome; sì per la nostra insufficienza adoperiamo questi nomi perchè il nostro pensiero possa in qualche modo fissarsi. »

Chiamare Clemente Alessandrino « padre della filosofia cristiana (3) » è dir troppo; ma per il soggetto, almeno, che noi stiamo trattando, gli scolastici raccolgono una tradizione che scende da lui. Perchè, generalmente, si è d'acccordo nel considerare come posteriore al secondo secolo, e come un discepolo degli Alessandrini, il falso Dionigi l'Areopagita, l'autore dei trattati dei *Nomi Divini* e della *Gerarchia Celeste* (4), sebbene si spacci di avere

(1) Morto verso il 217. Plotino nacque verso il 205 e morì verso il 270. Secondo Porfirio, egli entrò a 28 anni nella scuola d'Ammonio Sacca: le date della nascita e della morte di quest'ultimo sono incertissime.

(2) *Stromata.* Vedi COGNAT, *Clément d'Alexandrie,* pag. 153.

(3) COGNAT, op. cit., pag. 469.

(4) *Diz. enciclop. di teolog. cattolica,* di WETZER e

Digitized by Google

assistito alla morte della Madre di Gesù Cristo (1). Come Clemente, il falso Dionigi afferma che Dio non è un essere avente certe qualità, ma è l'essere assoluto e infinito (2). Nel settimo secolo S. Giovanni Damasceno, che conosce e cita « il divino Dionigi l'Areopagita, » tiene lo stesso linguaggio (3). « Dio, egli dice, è infinito e incomprensibile; quel che di lui non può comprendersi è la sua infinità e la sua incomprensibilità » (4). Nel nono secolo Scoto Erigene, un alessandrino che scende in linea diretta da Plotino, piuttosto che da Clemente, traduce l'Areopagita (5). Gli scolastici del secolo decimoterzo non conoscono le opere di lui, ma conoscono San Giovanni Damasceno e l'Areopagita, le opere del quale ha fatte raccogliere in Oriente e tradurre un abate di San Dionigi (6). Da essi Alessandrini, dunque, può loro venir l'idea di questa proposizione nelle loro teodicee: Dio

---

WELTE, art. *San Dionigi l'Areopagita,* per HAUSSWITH. L'opinione contraria è ancora sostenuta dal VALLET, *Hist. de la Philosophie* (1882), pag. 100. — Cfr. DARBOY, *Œuvres de Saint-Denys l'Aréopagite,* introduzione.

(1) *Dei Nomi divini,* c. 3.

(2) *Dei Nomi Divini,* c. 5, § 4. Καὶ γὰρ οὐ θεὸς οὐ πῶς ἐστιν ὤν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὅλον, ἐν ἑαντῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειλμφώς. Tuttavia chiama altrove infinito il male, e ne conclude che il male preso in sè non è che un nulla: c. 4, § 31. οὔτε ἀκίνητα καὶ ἀεί ὡσαύτως ἔχοντα τά κακά, ἀλλ' ἄπειρα καὶ ἀοριστα.

(3) Per esempio: *Della fede ortodossa,* lib. I, c. 15.

(4) *Della fede ortodossa,* lib. I, c. 4. Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον: ἐστὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατάληπτον ἡ ἀπειρία καὶ ἡ ἀκαταληψία.

(5) Vedi SAINT-RÉNÉ TAILLANDIER: *Scoto Erigene,* pag. 72; e part. 2, c. 3 e 7.

(6) Ibid., pag. 74.

Digitized by Google

è infinito. Sant'Agostino è con Aristotile il loro grande Maestro: ora è cosa notevole come su questo punto facesse loro difetto; e invero, discorre della eternità di Dio, della sua immensità, della sua onnipotenza, della sua onniscienza, ma indarno da cima a fondo delle opere sue cercheremmo la frase: *Deus est infinitus*.

Pur tenendo che questa proposizione l'abbiano gli scolastici tolta in prestito dagli Alessandrini cristiani, troviamo tuttavia una gran differenza nel modo ond'è dagli uni e dagli altri sostenuta. Per il Duns Scoto è una conclusione fondata sulla necessità di spiegare, mediante un infinito in atto, l'infinito in potenza che trovasi nei nostri pensieri e desiderj; è un teorema di teologia positiva dimostrato *via causalitatis* (1), e non *via remotionis*. Per contrario, l'affermazione dell'infinito in Clemente ed in quelli che a lui si ricollegano, appartiene a questa filosofia negativa, di cui aveva Filone dato esempio (2) ad Ammonio e a Clemente, e le cui iperboli non sono affatto accettate dagli scolastici, i quali, per lo meno, le riducono a un senso assai più temperato (3). Sembra a Clemente che, passando dall'in-

(1) Scoto, *In 1^um Sent.*, D. 2, q. 2, pag. 245. « De ente infinito, quantum ad nos, propositio est demontrabilis demonstratione quia, ex creaturis. »

(2) Vacherot, *Hist. de la phil. d'Alex.*, t. I, pag. 147. — Filone, *Dei sacrifizj di Abele e di Caino*, pag. 139: « L'uomo sa di Dio solamente ciò che egli non è.... Egli definisce se stesso: Ego sum qui sum; come se avesse detto: La mia natura è di essere, non di essere nominato; poichè la sue potenze non son circoscritte. » (ἀπερίγραφα γὰρ εἰσὶν αἱ δυνάμεις αὐτοῦ).

(3) Vedi le spiegazioni di S. Tommaso, relative a un testo di S. Dionigi, *S. Théol.*, 1ª p., q. 13, art. 3 e art. 12.

Digitized by Google

finito incomprensibile alle espressioni di Creatore e Signore, il nostro linguaggio cada in una vera improprietà (1). Lo Scoto, al contrario, scuopre nell'autore dell'essere nostro l'infinità, non cessando di considerarlo nelle sue relazioni con noi (2).

Ad Aristotile il dualismo non aveva consentito di dare a Dio il nome d'infinito che egli riserbava alla materia. L'idea di creazione, che è d'origine ebraica, introdotta nella filosofia greca non da Filone, un'israelita troppo ellenizzante, ma da Clemente ed Origene (3), toglieva via questo ostacolo; se il nome d'infinito conveniva a qualche essere, dovevasi naturalmente assegnare al Principio assoluto ed unico di tutte le cose. L'idea di creazione conteneva, inoltre, l'idea della libertà divina; e se gli Ariani hanno considerato in Dio soprattutto la bellezza, se in lui han soprattutto veduto il mirabile principio della vita, e gli han dato il medesimo nome che al giorno risplendente (4) (*dies, deus;* sanscrito *Dyaus pitar*); è apparso ai Samiti come il Forte (5), come il Signore sovranamente indipendente che si toglie al suo eterno riposo, per creare nella misura che a lui conviene, e torna quindi nel suo « sabbath » (6),

(1) Vedi sopra, l. c. *Stromata,* V.

(2) *In 1^um Sent.*, D. 2, q. 2: « Primo declarabo esse de proprietatibus relativis entis infiniti. Et secundo ex his declarabo esse de ente infinito, quia istae proprietates soli infinito conveniunt » pag. 246.

(3) VACHEROT, *Hist. de la phil. d'Alex.*, t. I, pagg. 152, 277. Vedi CLEMENTE, *Stromata,* pag. 591.

(4) MAX MULLER, *Scienza della Religione.*

(5) *Il, ilu, allah, elohim,* ibid., pag. 101 e segg.

(6) Dalla voce ebraica che significa: cessare. Vedi sul carattere fondamentale della religione ebraica, il RA-

Digitized by Google

senza aver nulla perduto della sua forza e potenza. Filone non fa che toglier vigore a questo domma capitale della sua schiatta e della sua religione; nel sabbato divino egli scorge, non l'affermazione della libertà di Dio, ma una figura atta ad esprimere la facilità del suo operare (1); per lui Dio crea per natura, come il fuoco brucia. Clemente ripete lo stesso paragone (2), chiamando tuttavia libertà questa necessità morale dell'azione benefattrice di Dio, per opposto alla cieca necessità alla quale il fuoco obbedisce. Più emancipati dalle greche influenze, più fedeli alla lettera delle scritture che non i cristiani di Alessandria, i dottori della Scolastica, e il Duns Scoto fra tutti, si fanno una idea più adeguata della indipendenza divina. Ma allora, chiederemo noi, se il Creatore è veramente libero, non potrebbesi da ciò solo conchiudere che egli è infinito? In primo luogo, creare è far passare qualche cosa dal non essere all'essere; è percorrere una distanza infinita, è dunque avere una potenza infinita, è essere infinito. In secondo luogo, la nostra libertà di scelta non può esercitarsi che fra certi possibili, perchè per noi i possibili sono dati e dalle condizioni della nostra natura e dalle leggi delle cose; ma per l'essere sovranamente indipendente nulla è dato o prescritto: per lui nulla è impossibile; indi la sua scelta si aggira fra una infinità di possibili. Ora che sono essi mai? O risultano dalla stessa essenza di Dio, come sostengono, per esempio,

---

VAISSON, *Essai sur la Methaph. l'Aristote*, t. II, pag. 349 e MICHEL WEIL, *Le Judaïsme*, 1ª part., *Théodicée*.

(1) *De Cherubim*, pag. 123. Cfr. VACHEROT, op. cit., pag. 152.

(2) VACHEROT, ibid., pag. 254.

Digitized by Google

San Tommaso e San Bonaventura (1); o sono ideati e prodotti da Dio, come dice lo Scoto, e come vedremo in progresso; da ognuna di queste due premesse bisogna conchiudere che Dio è infinito. E non sarebbe appunto questa la conclusione che lo Scoto cerca ed accenna, quando fa la dimostrazione che Dio è libero, come preambolo all'altra che egli è infinito? Perchè il suo ragionamento muti indirizzo, in conseguenza dell'ambiguità della voce *voluntas*, lo abbiamo già dimostrato. Ma poi, se nelle teorie del Duns Scoto troviamo qualcosa di incompiuto e di non finito, potremo noi farne troppa maraviglia, trattandosi di un filosofo morto innanzi di avere scritto la sua opera definitiva?

(1) Vedi il nostro capitolo 8, § 1.

Digitized by Google

CAPITOLO VII

Della semplicità di Dio.

PLATONE aveva chiamato Dio l'Uno, ed aveva identificato l'Unità assoluta col bene perfetto; e così Dio era il principio di tutte le cose, perchè era l'Idea; in lui tutte quante le perfezioni possibili a concepirsi da noi si adunavano in una sola, che era la perfezione indivisibile.

I neoplatonici di Alessandria (intendiamo parlare così di Clemente e di Filone come eziandio di Plotino) adottarono questa metafisica, e ne trassero le conseguenze. Se possiamo, infatti, concepire le Idee, l'Idea delle Idee ci è inintelligibile. Se in Dio tutte le perfezioni si accolgono e si confondono, è d'uopo inferirne o che noi nulla possiamo conoscere di Dio, se non ch'egli è incomprensibile (1); o che per noi

(1) CLEMENTE, *Stromata*, V. 12, II, 2. — COGNAT, *Clément d'Alexandrie*, pag. 155 e segg.

Digitized by Google

è concepibile soltanto in quegli stati d'anima straordinarj, superiori al pensiero, supposti possibili dal misticismo ambizioso di Plotino. In ciascuno dei due casi i nomi più augusti, coi quali noi qualifichiamo la divinità, diventano di una improprietà equivalente: Dio è l'Ineffabile, l'Innominabile, l'Abisso. E allora che altro ci resta qui a fare se non tacere su questo punto? Come dimostrare l'esistenza di ciò cui non possiamo formarci veruna idea? La dottrina della « Unità » fa capo dunque ad una teologia prettamente negativa, o, a dir più esatto, alla negazione di ogni teologia. Se nelle nostre meditazioni su Dio non possiamo col pensiero fermarci in alcuna idea positiva, come chiederci la nostra adorazione e soprattutto il nostro amore?

L'influenza platonica ed alessandrina, per altro, fece accogliere dai Padri greci (1), S. Basilio e S. Gregorio Nazianzeno, il principio della semplicità delle perfezioni divine, che poi passa nel falso Dionigi e in S. Giovanni Damasceno, e da loro si porge agli Scolastici con una grande autorità.

È singolare davvero! Da una parte il Dio del cristianesimo, di una religione, cioè, che comanda l'amore, non può essere assolutamente inaccessibile all'umano pensiero, come appunto recherebbe (abbiamo detto) nella sua conseguenza questa dottrina della Unità sostenuta in tutto il suo rigore; da un'altra parte, sembra che questa dottrina male si conciliasse col domma della Trinità. Perchè rifiutarsi ad ammettere in Dio una distinzione di attributi, quando bisogna arrivare sino ad una distinzione di persone? Così la polemica sostenuta dai Padri greci

(1) Vedi KLEUTGEN, *La fil. scol.*, t. I, 2ª dis., c. 5, § 3.

Digitized by Google

contro Eunomio e gli Ariani ci mostra che costoro si fondavano sulla assoluta semplicità dell'essenza divina, per mettere il Figlio fuori di questa essenza, nello stesso modo che nella filosofia di Plotino la Intelligenza è posta fuori della Unità donde emana.

Nonostante quello che avrebbero potuto esigere, a parer nostro, le logiche conseguenze del domma, il Duns Scoto e la sua scuola sono forse i soli nella Scolastica a sostenere (1) che le essenziali perfezioni di Dio sono distinte in qualche modo fra loro, anteriormente ad ogni atto della nostra intelligenza. La tesi opposta, fondata sulle autorità da noi citate, è di Guglielmo d'Occam e di Enrico di Gand, non meno che di San Tommaso, e che diventa un luogo comune della teologia; nel secolo decimosettimo il Fénélon la difende con quel calore e con quella eloquenza che egli è solito di recare nel sostenere ogni opinione che adotta, sia essa o il dubbio metodico del Descartes, o qualche reminiscenza della teologia classica: « Dio è infinitamente intelligente, infinitamente potente, infinitamente buono; la sua intelligenza, la sua potenza, la sua bontà, non sono che una sola e medesima cosa. Ciò che in lui pensa è la stessa cosa che vuole; ciò che opera, ciò che può e che fa tutto, è precisamente la stessa cosa che pensa e che vuole; ciò che dispone, ordina, e conserva tutte le cose, è la medesima cosa di quella che le distrugge ed annienta; ciò che punisce è la medesima cosa di quel che perdona e corregge;

(1) Scoto, *In 1^um^ Sent.*, D. 8, q. 4: « Utrum detur in Deo distinctio perfectionum essentialium aliquo modo praecedens omnem actum intellectus » (soluzione affermativa).

Digitized by Google

in una parola, tutto è in lui di una suprema unità.... Questa distinzione delle perfezioni divine da me ammessa considerando Dio, non è dunque nulla di reale in lui, ed io non avrei di lui alcun concetto quando cessassi di crederlo sovranamente uno. Ma quest'ordine e questo metodo io pongo per necessità nelle operazioni limitate e successive del mio spirito, per farmi una specie di depositi in siffatto lavoro, e per contemplare l'infinito in più volte, risguardandolo in relazione colle cose molteplici che egli fa al di fuori di se medesimo.... O unità infinita! io vi intravedo ma sempre moltiplicando me stesso. Universale e indivisibile verità! io non divido già voi, perchè voi restate sempre uno ed intiero; e *crederei proferire blasfemia, credendo essere in voi una qualche composizione di parti* » (1).

In questo passo in cui la eloquenza tien luogo della precisione scolastica, il Fénélon confonde in alcuni punti questioni diverse. Che in Dio « ciò che dispone e conserva » sia « la medesima cosa che ciò che distrugge ed annienta, » nissuno vorrà negare: non havvi in Dio una volontà la quale venga ad annullare un'altra volontà, nè un atto che corregga un altro atto. Dio vuole tutto ciò che vuole con una volontà unica, e in un medesimo istante crea gli esseri e li circoscrive nei limiti che essi devono avere (2); e questo appunto dice lo Scoto, e tutti universalmente sostengono.

Ma quello che noi vogliamo considerare nel Fénélon si è il suo affermare senza riserva la identità

(1) *Traité de l'Exist. de Dieu,* 2ª part., cap. 5°, art. 2.

(2) Vedi il nostro capitolo 8, § 1. — Vedi Scoto, *In 1ᵘᵐ Sent.* D. 39, q. 5, connexa, pag. 306.

Digitized by Google

in Dio dell'intelletto e del volere, della sapienza e della bontà. Anche i tomisti pensavano che siffatta distinzione non sussistesse se non relativamente a noi; e che, se non vi fossero state creature, non avremmo avuto naturalmente alcuna distinzione, pur di ragione, nella natura divina (1); a quel modo medesimo, per valerci di un paragone di Enrico di Gand, che non c'è nè diritta nè sinistra in una colonna se non v'ha chi la guardi. « L'essenza divina, (così San Gregorio Nazianzeno) (2), per la salute delle anime nostre permette di essere come divisa con varie denominazioni, e si sottopone alla necessità delle distinzioni. » E indi sono possibili questi « depositi » necessarj al nostro « lavoro, » come dice il Fénélon, per sollevarci fino all'idea più pura che noi possiamo avere di Dio.

Ci resta, però, sempre il dubbio se questa dialettica dell'unità non vada a perdersi nell'inintelligibile. Quando abbiamo raccolti nelle cose i vestigi delle perfezioni divine, e che dalle idee che ce ne formiamo abbiamo cercato più che è possibile di eliminare ogni elemento non proprio, sul punto di cogliere il frutto del nostro lavoro, non minacciamo forse di perdere ogni cosa, se una metafisica troppo sottile viene a tutto confondere? Avrebbe poi torto il Duns Scoto quando ci avverte di essere meno sottili, e di attenerci ad idee più vicine alla nostra esperienza, ed a quanto ci porge la osservazione di noi medesimi?

(1) Vedi Scoto, *In 1^um Sent.* D. 8, q. 4 e lo *Scolio* del Wadding, ibid., pag. 751.

(2) *Orat.* 45 *ad Evagr.*: πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκη ὑφίσταται.

Digitized by Google

Procuriamo, per dimostrarlo, di ben determinare il problema; nè questa digressione, crediamo, sarà per essere inutile. Vi son più modi d' intendere la semplicità di Dio; nè la vivacità delle polemiche contro lo Scoto si spiegherebbe se non fossero state spesso animate dal sospetto che egli mirasse a negare la semplicità di Dio in un senso diverso da quello in cui lo Scoto dichiarava di non ammetterla. Non si domanda se possa in Dio distinguersi l'essere e l'essenza, con che tornerebbesi alla questione se Dio è tutto quello che può essere. Tal distinzione, possibile per le creature, è impossibile per l'essere infinito. Quale scolastico non ripeterebbe con Aristotile che Dio « è atto puro? » La proposizione: *Deus est sua essentia,* troverebbe il suo proprio luogo sia nello Scoto e sia in San Tommaso (1). Non potrebbe dirsi che Dio riceve una certa forma, che partecipa di una certa natura, che, come l' uomo, riceve la sapienza, che, come Socrate, effettua più o meno perfettamente la natura umana. Dio non è grande in quanto partecipa di una grandezza, nè giusto in quanto partecipa di una giustizia, nè è Dio, finalmente, in quanto partecipa di una divinità, che non sarebbero lui stesso. Tal era stato il linguaggio con-

(1) San Tommaso, *S. c. G.,* l. 1ª, c. 21: « Quod Deus est sua essentia; » c. 22: « Quod in Deo idem est esse et essentia. » — Vedi Lychet, *Comment. su Scot. Quodlib,* q. 1: « In divinis non ponitur existentia distingui ab essentia. » Pag. 6. — Cfr. S. Tommaso. — Vedi Scoto, *In 1um Sent.* D. 8, q. 4, pag. 769: « Forma in creaturis habet aliquid imperfectionis, sc. quia est forma informans aliquid et pars compositi.... In divinis autem nihil est forma secundum illam duplicem rationem imperfectionis quia nec informans, nec pars. »

Digitized by Google

dannato di Gilberto (1): lo Scoto, al pari degli altri scolastici, non lo rinnuova.

E nemmeno si chiede se Dio ha perfezioni che non gli siano essenziali; chè nell'essere necessario, ma anche assolutamente indipendente, tutto è necessario, ma, per il Duns Scoto, tutto è anche libero. V'ha una necessità di natura e una necessità voluta da una volontà eterna. Ciò che Dio decreta liberamente, non può non essere vero (2), e in tal senso Dio è necessariamente il Creatore ed il Re dell'universo. Reciprocamente, Dio ama liberamente quello che egli è per natura; indi, per lo Scoto, la generazione del Figlio e processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo son necessarie, perchè le tre persone sono uguali; ma questa necessità non esclude la libertà nè di quella generazione nè di quella processione (3). Ciò che nella vita divina non ha se non una necessità decretata, quel che è contingente per sua propria origine, e indi separabile, per il pensiero, dalla essenza divina, non ha attinenza con la perfezione assoluta di Dio, alla quale nulla aggiungono nè la creazione del mondo, e neppure, secondo

(1) Vescovo di Poitiers (nato nel 1070, morto nel 1154). « Magnitudinem qua magnus est Deus, et item bonitatem qua bonus; sed et sapientiam qua sapiens, et justitiam qua justus, postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse. » Citato da S. BERNARDO. — *Diz. encicloped. della teolog. cattol.* del WELTE e WETZER, art. *Gilbert.*

(2) SCOTO, *Quodlib.* q. 16: « Deus necessario vult quidquid vult, quia non potest succedere oppositum ei quod inest, neque ex parte actus neque ex parte objecti. »

(3) SCOTO, *In 1^um Sent.* D. 10. È da avvertire che per lo Scoto e per altri Dottori può dirsi bensì libera la *spirazione*, ma non però la generazione. (*N. d. T.*)

Digitized by Google

lo Scoto, la concezione dei possibili (1). Ma non s'impugna che la intelligenza e la volontà siano delle perfezioni in se stesse; non c'è quindi veruna difficoltà a convenire che, affermandole, si afferma l'essenza stessa di Dio (2).

È questa una ragione per conchiudere che sono fra loro una medesima cosa, come due quantità uguali ad una terza sono uguali fra loro, od una medesima quantità. « Tutto ciò che in Dio consideriamo come facoltà o come forza, dice il P. Kleutgen (3), non procede dall' essenza come da un principio comune, ma è la essenza medesima. E se è così, queste potenze non si distinguono nè fra di loro nè dall' essenza. »

In questa argomentazione, ammettiamo con lo Scoto l'antecedente, neghiamo il conseguente. La questione cade soltanto su questo punto.

Possedere certi attributi, argomenta lo Scoto (4), è

(1) Vedi il capitolo seguente.

(2) Scoto, *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 266: « Ejus (primi entis) intellectio et volitio non est aliud ab essentia sua. Nam ejus causatio est penitus incausabilis secundum quamlibet causationem in quolibet genere causae. »

(3) *La filz. scolast.*, n. 181.

(4) *In 1^um Sent.* D. 8, q. 4, pag. 754: « Quidquid est perfectionis simpliciter in creaturis, principalius est in Deo ex se.... Attributum est simpliciter perfectionis in creatura, ita quod simpliciter est melius ipsum quam non ipsum; » pag. 767: « Inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est, diversorum modorum concipiendi idem objectum formale.... Sapientia in re formaliter non est bonitas in re. Quod probatur, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi: infinitus enim destruit formaliter rationem illius cui ad-

Digitized by Google

assolutamente una perfezione per le creature, indi la intelligenza e la volontà: devono, dunque, siffatti attributi trovarsi in Dio, ma infiniti. Ora purificare una forma da ogni miscela d'imperfezione, elevarla all' infinito, non è distruggere ciò che la costituisce, ma, si potrebbe anzi dire, un restituirla maggiormente a se stessa: ciò che, dunque, è distinto negli esseri finiti, trovasi pure distinto nella divinità, quantunque sia essenziale in questa, e non essenziale negli altri esseri finiti. Lo Scoto, pertanto, ammette fra gli attributi divini « una non identità formale; » i suoi discepoli, poi, han sostenuto che questi attributi sono altrettante formalità, costituendo così, in opposizione ai tomisti ed ai nominalisti, la setta dei formalisti. La famosa parola formalità non è del Duns Scoto più di quel che sia l'altra meno famosa parola d'*ecceità;* ma se lo Scoto non ha inventato queste parole, sono però sue le idee significate da esse.

Ai dottori da lui criticati oppone lo Scoto (1) la

ditur.... Est aliqua *non identitas formalis* sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones si essent definibiles. »

(1) Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 8, q. 4, pag. 754: « Distinctio attributorum fundamentum est respectu distinctionis emanationum personalium, quia Filius procedit naturaliter nascendo, tanquam verbum conceptum in intellectu. Spiritus Sanctus procedit libere spirando, tanquam amor conceptus in voluntate, et non ut verbum: quod non potest esse nisi esset aliqua distinctio intellectus et voluntatis ad intra; » p. 759: «Secundum eos, distinctio perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis emanationum. Sed distinctio emanationum est realis: patet; nulla autem distinctio realis praexigit necessario distinctionem quae tantum est rationis; sicut nec aliquid quod est pure reale praexigit aliud quod est mere ens

Digitized by Google

comune teoria del domma della Trinità, secondo la quale il Figlio e lo Spirito Santo « non emanano » nel modo medesimo: il Figlio è come il Verbo cui genera naturalmente il pensiero, e lo Spirito Santo procede come da un libero slancio di amore. Checchè ne sia del mistero, poichè le « emanazioni » sono reali, è necessario, essendo differente il fondamento loro, che pur nella essenza divina sia una real distinzione (1). Vedemmo quale partito avevano di già preteso di trarre gli Ariani dalla dottrina che impugnava distinzione siffatta. Ora, quantunque abbiamo per oggetto del nostro studio lo Scoto filosofo e non lo Scoto teologo, pur dobbiamo rilevare questa nota del suo carattere, la cura che più di ogni altro egli pone nell'armoneggiare le sue opinioni filosofiche con la logica rigorosa dei dommi (2).

Egli obietta pure ai proprj avversarj l'impossibilità in cui si trovano di schivare questa questione, come vorrebbero sfuggire al nominalismo e alle sue conseguenze. Se nella essenza divina non v'ha, per se medesima, distinzione di attributi, la distinzione che noi facciamo degli attributi divini non ha che un valore puramente nominale, e i nomi che noi diamo alla divinità sono tutti sinonimi. Ora questo appunto è sostenuto dalla scuola dell'Occam (3), e, in sostanza,

---

rationis; ergo distinctio attributorum, non est tantam rationis, sed aliquo modo ex natura rei. »

(1) La distinzione reale non è nell'essenza divina, come, per manifesto errore, scrive il Pluzanski, ma bensì solo tra le persone divine. La distinzione nell'essenza, secondo i Tomisti, può dirsi solo virtuale e di ragione, e per gli Scotisti si riduce alla famosa distinzione *ex natura rei.* (*N. d. T.*)

(2) Uebervveig, *Storia della filosofia,* § 102.

(3) Kleutgen, op. cit., n. 195.

Digitized by Google

viensi con ciò a dichiarar vana ogni teologia naturale. San Tommaso (1) non ammette la sinonimia dei « nomi divini, » dicendo che le parole rappresentano idee, come avverte Aristotile; nel nostro spirito altra è la idea della giustizia divina, ed altra è quella della divina intelligenza. Questa distinzione, però, delle nostre idee ha essa alcun valore fuori del nostro spirito? è dessa arbitraria? Per San Tommaso ha il suo fondamento nella essenza divina, che pur nella sua assoluta semplicità la contiene « virtualmente; » e cioè a dire, divenendo essa distinzione l'obietto del nostro pensiero, dev'essere divisa in quei dati concetti e non in altri. Ma ciò è impossibile. Vuolsi, infatti, che la intelligenza e la volontà in Dio aspettino in qualche modo che noi ci formiamo una idea di lui per divenire distinte? E allora non sono perfezioni, perchè non potremmo a Dio conferirle (2). E se tali distinzioni non sussistono che rispetto a noi, non hanno valore alcuno, in quanto che noi non siamo la misura della verità. Quantunque non abbiamo qui riportato in tutti i suoi particolari

(1) San Tommaso, *De potentia*, q. 7, art. 6; *S. Theol.* 1° p., q. 13, art. 4. — Cfr. i tomisti moderni, per es. il Vallet, *Praelectiones phil.*, t. II, pag. 261; Tongiorgi, *Institut. phil.*, v. 3, pag. 405.

(2) Vedi Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 8, q. 4, pag. 760: « Ulterius probo quod tales perfectiones ex natura rei ante opus intellectus non habent identitatem formalem, quia intellectus actu suo non potest causare nisi relationem rationis, ex hoc scilicet quod est virtus collativa potens conferre hoc ut cognitum ad illud.... Nulla relatio rationis potest esse infinita.... Cum nulla sit distinctio in re,... sequitur quod bonitas et veritas sint formaliter synonyma, quod ipsi negant. »

Digitized by Google

l'argomentazione dello Scoto contro San Tommaso ed Enrico di Gand, ne abbiamo però almeno riferito il senso generale. Il P. Kleutgen (1) afferma che questa controversia è, fra le altre, una prova che la filosofia scolastica non ha trascurato il problema critico, come le è stato talvolta rimproverato. Trattasi, infatti, di decidere se una distinzione che il nostro spirito può naturalmente fare, abbia o no un assoluto valore. Una questione analoga era inchiusa eziandio nel problema degli universali; e lo Scoto in tutti e due i casi sostiene che un concetto puramente subiettivo sarebbe senza causa, e che la legge del nostro spirito è la legge medesima dell'oggetto. Ond'egli è più coerente di San Tommaso, col quale è daccordo circa il fondamento delle nostre idee generali, e da cui si separa sulla questione degli attributi divini.

Ridurre « l'uno al molteplice, » e soprattutto « il molteplice all'uno » è spesso l'operazione legittima della filosofia, ma non di rado ne è pure la tentazione. Non appena ci si presentano due obietti con caratteri che paiono opposti, cerchiamo tosto di ricondurli all'unità, mercè l'interposizione di una serie di « termini mediani. » E dimostrato come due potenze o due atti siano fra loro paralleli, noi ci studiamo di scoprire nell'infinito il punto comune dond'essi partono. Ma in questo tentativo ardito di toglier via le distinzioni delle cose, e di tutto sottoporre alla sintesi, corriamo rischio di terminare alla confusione del pensiero, forzando a diventar sinonime parole nate fatte per essere opposte fra loro, e volendo costringere a mutuamente compenetrarsi

(1) Vedi KLEUTGEN, *La fil. scol.*, n. 200.

Digitized by Google

idee che si ostinano a rimanere distinte nel nostro spirito.

Una moderna psicologia (1), per esempio, pretende di conciliare la libertà col determinismo, e discute « se la volontà non potrebbe nella essenza sua confondersi con l'intelletto. » Or finchè questa scuola si limita a dimostrarci la parte che in ogni cosa vi ha di necessario e di libero, e a far vedere quanto l'idea sia condizione essenziale alla libera volontà, e questa, a sua volta, condizione essenziale al conoscere, non possiamo non ammirare le analisi ingegnose e profonde; ma possiamo noi arrivare sino al punto di concordar con essa che non vi ha che un principio, dove è necessario di riconoscerne due? L'intelletto sarebbe allora assorbito dalla volontà; le nostre idee generali diverrebbero categorie che noi imporremmo alle cose (2); le nostre induzioni, una libertà che ci prenderemmo da noi stessi (3); i nostri giudizj, decisioni nostre arbitrarie (4); la nostra fede nella causalità universale, principio della scienza e della natura, un prodotto della nostra volontà, che « si svolge » e quindi si *universalizza* (5); la nostra idea, finalmente, della causa assoluta sarebbe il me « in ciò che egli vuol essere » (6). Ma può mai intendersi siffatto linguaggio?

Ci si parla di una volontà che *si obiettiva!* non vi ha qui contradizione nei termini? Non trattasi

(1) Vedi Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, lib. II, c. 2 et 3.

(2) Vedi op. cit., pag. 143 (1ª ediz.).

(3) Ibid., pag. 146.

(4) Ibid., pag. 147.

(5) Ibid., pag. 187 e segg.

(6) Ibid., pag. 196.

Digitized by Google

sempre di quella volontà che la coscienza ci manifesta in noi stessi? E non è essenzialmente subiettiva? E come nei suoi atti medesimi si darebbe essa la illusione dell'assoluto? Come poi sfuggire con siffatta teoria al puro nominalismo e ad uno scetticismo senza via alcuna di scampo? « Ma finalmente, si obietta, noi non abbiamo due anime, e bisogna pur troppo che, in conclusione, la volontà e la ragione si identifichino. » Noi però rispondiamo: e perchè non potrebbero essere nell'anima stessa due potenze, due facoltà?

Lo stesso filosofo da noi citato (1), nel suo « saggio di filosofia platonica » soggiunge (2): « Ogni cosa sollevata all'assoluto, per esempio il pensiero, è e non è più la medesima cosa, è e non è più il pensiero.... La perfezione del pensiero non è assolutamente che una sola e medesima cosa con quella della potenza e dell'amore; il pensiero assoluto, dunque, non è più particolarmente il pensiero, ma la unità del pensiero con tutto il resto. » Or qui abbiamo lo stesso abuso di sintesi; e le « formalità » degli scotisti ci paiono ognora più chiare di questo pensiero assoluto, che, cessando di essere il pensiero, diventa, a dir vero, inintelligibile.

(1) Vedi op. cit., pag. 193.

(2) FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, t. II, pag. 677.

Digitized by Google

CAPITOLO VIII

Delle relazioni di Dio con gli altri esseri.

I.

Per trattare delle relazioni di Dio con gli altri esseri, può il problema dividersi, considerando partitamente le esistenze, le possibilità od essenze, e le condizioni o i modi dell'esistenza.

Estendendosi il conoscimento divino a tutto ciò che è intelligibile, è necessario inferirne che Dio conosce le esistenze, le possibilità, e le condizioni dell'esistenza. Si domanda, però, come siffatto conoscimento avvenga, e inoltre da che deriva che quella data cosa è o reale, o possibile.

Non può Dio ricevere dal di fuori le impressioni delle cose, chè questa passività sarebbe contraria alla sua perfezione, e la creatura non potrebbe mai agire sul Creatore. Fa d'uopo, dunque, studiare come Dio, per la sola coscienza che ha di se stesso, conosca immediatamente la realtà delle cose. La ri-

Digitized by Google

sposta è agevole. In qual modo si è provata la esistenza di Dio? Con la considerazione della causa. Gli altri esseri sono effetti: Dio conosce gli esseri che esistono o che esisteranno, poichè sa di volerli con una volontà sovranamente immutabile. E se questa spiegazione sembra assegnare all'intelletto divino una operazione, a dir così, discorsiva e contraria alla sua perfezione (1), cerchiamo d'esprimerci in altro modo. Decretando questa o quella esistenza, il divino volere ne ha fatta una verità; ora ogni verità è essenzialmente in Dio (2). È mutata così la espressione, la idea è rimasta la stessa. Insomma, la suprema ragione e della realtà delle esistenze e dell'essere esse conosciute da Dio, è la volontà divina.

Ma la volontà non suppone essa altra cosa prima di sè? Ciò che è voluto, è anzi tutto pensato; e quello che si fa non viene dal puro nulla, sì da ciò che è come l'ombra o la immagine anticipata dell'essere, vale a dire il possibile. Certamente, in Dio nulla potrebbe essere di successivo; e affermare che una cosa è da lui pensata *prima* e voluta *poi*, non avrebbe senso veruno, poichè Dio è e vive fuori del tempo. Ma, non potendosi considerare l'anteriorità di tempo, può bensì considerarsi l'anterio-

(1) La obiezione è di San Bonaventura. Vedi A. De Margerie: *Essai sur la philos. de S. Bonav.*, pag. 130.

(2) Scoto, *In 1^um Sent.*, D. 39, q. Unica, q. 5, connexa, pag. 1037: « Uno modo, quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divinae; scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem.... Ista via videtur ponere quemdam discursum in intellecto divino, quasi ex intuitione determinationis voluntatis et immutabilitatis ejus concludat hoc fore, etc. »

Digitized by Google

rità logica, e ciò appunto rende allo Scoto possibile il distinguere in Dio differenti « istanti. »

Il possibile è più esteso del reale: e la prova di questo si è che noi possiamo ideare cose possibili che mai non saranno reali; e, inoltre, che il reale stesso è necessario. Dio, dunque, in un dato istante concepisce i possibili, e indi in un altro istante sceglie fra questi, stabilisce quali chiamerà all'esistenza, e pone fra essi un certo ordine. Circa la priorità, logica almeno, del pensiero sulla volontà, lo Scoto non ha dubbio di sorta; non potendo egli ammettere che si possa volere, senza pensare a ciò che si vuole, e che, come crede il Sécrétan (1), l'intelligenza non sia se non « la riflessione della volontà su se stessa. » Se la volontà divina sceglie fra i possibili, è necessario che in Dio, prima d'ogni determinazione della sua volontà, vi abbiamo o le idee di tutti i singoli possibili, o, almeno, le idee dei tipi generali che il Creatore stabiliva di recare ad atto in un numero più o meno grande di esemplari e in maniere diverse. Ma qual'è, in qualche modo, l'origine di queste idee? Chi rende veri i possibili, una volta che la loro verità non dipende dalla volontà, come abbiamo veduto che ne dipende quella delle esistenze?

La stessa essenza divina, risponde San Tommaso; poichè per natura essa è imitabile o partecipabile in moltissimi gradi. « L'essenza divina non potendo essere pienamente imitabile da nessuna creatura,

(1) Sécrétan, *Phil. de la liberté*, t. I, pag. 54: « Questa riflessione suppone un primo esercizio, un primo dispiegamento, una prima determinazione della volontà che dà all'essere tutto intiero il suo carattere e stabilisce la natura della intelligenza. »

Digitized by Google

può essere dalle diverse creature imitata in differenti maniere, talchè ciascuna la imita secondo il modo suo proprio. Conoscendo perfettamente la sua propria essenza, Dio vede in essa questi modi di imitazione possibili. La stessa essenza divina, dunque, che Dio conosce come imitabile da una data creatura, è così la ragion propria o l'idea (*propria ratio vel idea*) di detta creatura, e conosciuta da Dio come possibile ad essere imitata da un'altra creatura è la ragione propria di essa; onde vi ha pluralità d'idee o di ragioni secondo i diversi rispetti colle creature, che entrano nella conoscenza che il divino intelletto ha della essenza divina (*qui divinae essentiae cointelliguntur per intellectum divinum*) » (1).

Medesimamente per San Bonaventura (2) Dio non conosce le cose soltanto perchè è la loro causa, ma prima di tutto perchè la sua intelligenza ne contiene le idee o forme eterne: « La idea, egli scrive, è l'essenza divina della sua relazione con la creatura » (3), lo che equivale a dire; l'essenza divina

(1) S. Tommaso, *Secundum scriptum super Sent.*, lib. I, D. 35, art. 2. L'autenticità è contestata dal Jourdain, ma l'opera dev'essere certamente di un tomista. Cfr. Liberatore, *La conoscenza intellettuale*, c. q. Dell'esemplarismo divino.

(2) S. Bonav., *In 1um Sent.*, D. 35, art. 1, q. 2: Oppone « secundum rationem causae » a « secundum rationem ideae; » E conchiude: « Deus cognoscit ideas et habet in se rationes et similitudines rerum quas cognoscit, » pag. 278.

(3) Ibid., q. 3, pag. 280: « Hoc nomen, Idea, significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam. »

Digitized by Google

in quanto ha in sè la ragione e il modello della creatura.

A questa dottrina, comune ai dottori che lo han preceduto, lo Scoto oppone una teoria la quale può apparire ne differisca solo per alcune distinzioni sottili, e che sembra più oscura, ma che, secondo noi, è più profonda, essendo essa ispirata dal fermo proposito di non disconoscere la radicale contingenza delle cose create. Non nega lo Scoto che l'essenza divina sia il principio della divina conoscenza, e quindi della possibilità delle cose. L'essenza divina è originariamente il principio di tutto (1). Appunto perchè Dio è Dio, tutto ciò che è e tutto quanto è conosciuto è intelligibile; e appunto perchè Dio è Dio, Egli vive e pensa come pensa e vive. Vuolsi però sapere la causa più prossima di questi possibili, da Dio concepiti innanzi la determinazione della sua volontà relativa alle esistenze.

L'essenza divina contiene essa pienamente e anticipatamente formati i tipi delle cose che potranno essere, per guisa che il mondo, se vien creato, non sia che come una imitazione di Dio, come un « Dio che si è svolto, » per valerci dell'espressione dello Spinoza? Lo Scoto non accetta una tale teorica, che è quella di San Tommaso e di Sant'Agostino. Per lui, l'essenza divina, essendo infinita, è un modello assolutamente indeterminato, e non è imitabile più in

(1) Scoto, *In 1^um Sent.*, D. 35: « Essentia quae sub ratione absoluta est ratio cognoscendi, non tantum ipsammet, sed omne aliud sub quacumque ratione cognoscibilis.... Per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito. »

Digitized by Google

un modo che in un altro. Perchè sono possibili la pietra o l'uomo? Perchè corrispondono a un certo grado della perfezione divina, direbbero i Platonici, Plotino, il Malebranche, San Tommaso; e questi gradi determinati della perfezione divina sono chiamati da essi le idee delle cose. Per lo Scoto (1), invece, l'essenza divina non contiene più il tipo o l'idea della pietra o dell'uomo, di quel non contenga l'idea o il tipo di checchè altro si sia; e la perfezione di Dio potrebbe essere così bene espressa da qualunque altra gerarchia di qualsivoglia essere che mai nissuno intelletto, e neppure il divino, concepirà. Questa, almeno, è l'interpretazione che noi, per parte nostra, crediamo di poter proporre di un passo molto difficile del nostro autore.

Nel sistema dello Scoto l'intelligenza divina è in atto per la stessa sua essenza, e così solamente l'essenza divina è il principio della conoscenza divina. Ed in-

(1) Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 35, pag. 1247: « Illimitatio non aufert ab aliquo aliquam perfectionem, sed stante perfectione quae erat ad aliquid, quasi ponit similem perfectionem ad aliud. » V. tutta la Distinzione q. unica: « Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quiditative cognita, » pag. 1244 e segg. .... La negazione di ogni tipo necessario, di ogni modello coesistente coll'essenza divina, sembra a noi essere espressa anche in questo passo dello Scoto nel trattato *De Primo rerum omnium Principio*, conclus. 10ª, pag. 252: « Domine Deus noster..., multa de ideis dicuntur, quibus tamen numquam dictis, imo nec nominatis ideis, non minus de tua perfectione sciretur. Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile sub quacumque ratione cognoscibili. Appellet ideam qui vult! Hic non intendo circa Graecum illud et Platonicum vocabulum immorari. »

Digitized by Google

vero, l'atto, prodotto dall'azione della intelligenza divina, cioè a dire la sua conoscenza, non si determina che in quanto conosce la stessa divina natura. Pensa essa altra cosa? Sì, poichè la creazione esiste; ora, « esser creato, dice lo Scoto (1), non è uscire assolutamente dal nulla; ciò che è creato esiste in principio nella intelligenza e nella volontà del Creatore. » Prima di essere creato, è necessario esser ideato. Ma corre divario grande fra l'ideare divino e l'ideare nostro; dacchè noi non facciamo che dar varia disposizione alle combinazioni dei materiali preesistenti, mentre, quando il pensiero divino concepisce le cose che devono essere create, si ha allora un cominciamento assoluto (2). Il nostro filosofo sostiene alcune proposizioni simili a questa del Leibniz: « L'intelletto di Dio è la fonte di tutte le esistenze, e la sua volontà l'origine di ogni esistenza » (3); ma non ne conchiude, come il Leibniz, che « Dio, dunque, non è punto l'autore dell'essenze, in quanto non sono che pure e semplici possibilità. » Dio, per lo Scoto, è autore almeno delle sue idee, in quanto pensa altra cosa che sè. « Nel primo istante, egli dice, Dio conosce la propria essenza, considerata assolutamente in se stessa; nel secondo, produce l'essere intelligibile della pietra e la pensa...; e potremo dire che

(1) Scoto, *In 2^um^ Sent.* D. 1, q. 2, pag. 38: « Non potest aliquid creari, i. e. produci ad esse, simpliciter de nihilo.... Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum vel volitum. »

(2) Ibid: « Creatura producitur in esse intelligibili, non de aliquo esse, nec simpliciter, nec secundum quid, nec possibili ex parte sui in isto esse. »

(3) *Teodicea,* § 7.

Digitized by Google

in un terzo istante egli pone questa pietra intelligibile a riscontro di ogni altro intelligibile e di se stesso. Per così fatta guisa è stabilita una relazione ideale fra Dio e l'obietto intelligibile, e in un quarto istante questa relazione ideale è conosciuta da Dio come per riflessione » (1). Siamo qui in un ordine d'idee affatto inverso alla dottrina già citata di San Tommaso, per il quale l'essenza delle cose precede il pensiero che Dio ne ha, mentre per lo Scoto il pensiero divino precede l'essenza.

Stabilir questa come anteriore, sarebbe sembrato allo Scoto di fare le cose create partecipi della eternità e necessità di Dio; essendo la creazione quale opera divina assolutamente misteriosa ed incomprensibile, produttrice di tutto quanto non ha necessità veruna di essere. Le esistenze sono create da Dio, e prima delle esistenze, secondo lo Scoto, son creati i possibili in quanto possibili (2).

(1) Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 35, pag. 1251: « Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta: in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam: sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti forte intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis cognita erit. »

(2) Scoto, *Report. Paris*, lib. II, D. 1, q. 1: « Si non sit ponere existentias ab aeterno, igitur nec propter hoc necesse erit ponere essentias ab aeterno, » pag. 245. Cfr.

Digitized by Google

Fr. Morin (1) ha rilevato, come noi, la importanza e la originalità della dottrina dello Scoto; ma ci sembra che il dotto autore abbia a torto creduto che dallo Scoto medesimo sia stata temperata la sua propria dottrina, dicendo più volte che le creature, prima di essere fatte, hanno in Dio una specie di *esse diminutum*. Lo Scoto, infatti, attribuisce alle creature questo *esse diminutum*, ma dopo che Dio le ha pensate; ora, questo pensiero, lo ripetiamo, è creatore, e non è la coscienza che Dio acquista dell'essenza sua propria (2).

Il commentatore Licheto, da un altro canto, scagiona lo Scoto da una contradizione che potrebbe sembrare sussistere fra ciò che egli dice della produzione del possibile e il principio stabilito da lui nella dimostrazione dell'esistenza di Dio (3), che la causa prima non può produrre, se innanzi non abbia pensato e scelto ciò che essa produce, a differenza delle cause seconde, (come, ad esempio, il sole ed il fuoco) che agiscono per necessità della loro natura, e senza saper ciò che fanno. Il Licheto fa osservare come ciò che, secondo lo Scoto, è così prodotto senza concepimento anteriore sia non un essere vero e

---

Boutroux: *De la contingence des lois de la nature*, pag. 178: « Dio è creatore dell'essenza e dell'esistenza degli esseri. » Vedi la critica dell'*esemplarismo* nel Janet: *Les Causes finales*, lib. II, c. 4, pag. 586 e segg.

(1) *Diz. di teol. scol.*, tom. I, col. 1068 e segg.

(2) Scoto, *Rep. Paris*, lib. II, D. 1. q. 1, pag. 245: « Sententia vera: nullum esse quiditativum vel essentiae esse ab aeterno nisi tantum in esse cognitio et sic etiam esse existentiae ab aeterno est. » Cfr. Scoto, *In 1^um Sent.* D. 36, pag. 1269.

(3) *In 1^um Sent.* D. 2, q. 2, pag. 262.

Digitized by Google

proprio, ma ciò che non può essere chiamato tale, se non relativamente; che, quindi, la creazione stessa consiste qui nel concepire, per guisa che non v'ha assolutamente atto divino senza intelligenza; e questo è ciò che importa principalmente (1).

Ma un'azione intelligente, e in pari tempo libera da ogni necessità, non è essenzialmente ciò che si chiama volere? Se lo Scoto ha espressamente posto la produzione dei possibili anteriore alla volontà creatrice delle esistenze, è dipeso da ciò, che la parola *volontà* non gli è parsa convenire se non dove possono distinguersi due istanti logici, quello dell'idea, e quello della determinazione. Diamo un senso più largo alla parola volontà, e potrem dire che nella dottrina dello Scoto, ad onta del suo stesso linguaggio, la volontà è il principio e dei possibili e delle esistenze. Ed ecco lo Scoto avvicinato già molto a certi filosofi moderni, come per esempio al Fichte e al Sécrétan; ma, in primo luogo per lo Scoto le determinazioni, per le quali con una assoluta libertà il volere infinito crea il mondo, non sono immanenti,

(1) Comment. su Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 36, pag. 1266: « Hoc non est inconveniens de agente omnino dependente, ut de sole, quod producat non intelligendo: tunc enim dirigeretur ad finem ab alio cognoscente et amante finem.... Esset ergo inconveniens in intellectu divino producere aliquid in esse simpliciter, non cognoscendo illud. Loquendo vero de esse secundum quid, nullum est inconveniens.... Potest etiam aliter responderi ad omnia argumenta singillatim. Ad primum dico, quod producit intelligendo, sic tamen quod actu illo quo producit, etiam intelligit: ita quod ante illam intellectionem nihil creaturae fuit in quocumque esse, et sufficit quod producat in esse intellecto sive in esse cognito. »

Digitized by Google

e terminano ad un oggetto sostanzialmente distinto dal *Me* assoluto; in secondo luogo, poi, sebbene il Sécrétan si dichiari discepolo dello Scoto (1), il Dottor sottile non ammetterebbe nel primo istante della produzione delle cose una volontà che comincia dall'ignorare se stessa, ma contemporaneamente due principj inseparabili, la volontà ed il conoscimento.

II.

Le esistenze, dicemmo, presuppongono il possibile, e sappiamo del pari come i possibili siano ideati dalla intelligenza divina. Quali saranno, però, gli eletti fra tutti questi pretendenti all'esistenza? Due cose dovrà determinare la volontà divina: fra i possibili (che sono o generi od individui) alcuni saranno attuati, altri no; e fra i possibili recati ad atto saranno stabilite certe relazioni o certe leggi.

L'ottimismo del Leibniz sostiene che fra tutte le combinazioni possibili una ve ne ha la quale inevitabilmente s'impone alla scelta divina, perchè è la migliore in se stessa; e dottrina siffatta presume di non offendere minimamente la libertà di Dio. « I decreti divini, egli scrive, son sempre liberi, sebbene Dio vi sia indotto da ragioni le quali han fondamento nella considerazione del bene; perchè essere necessitato moralmente dalla sapienza, essere obbligato dalla considerazione del bene è essere libero, e non punto necessitato metafisicamente; e la sola necessità metafisica, come abbiamo tante volte

(1) *Phil. de la liberté,* tom. I, part. 7ª: « Lo Scoto, il Descartes, il Kant, lo Schelling, sono i miei principali maestri. »

Digitized by Google

notato, è opposta alla libertà. » Nissuna dottrina si discosta da questa del Leibniz più di quel che se ne discosti quella dello Scoto, il quale farebbe senza dubbio sua propria la seguente obiezione del Sécrétan (1): « La pretesa spesso vantata di conciliare la libertà e la necessità in una idea superiore non si giustifica. Questa cosiddetta idea superiore non altro è se non quella di una attività necessaria, necessità spontanea, necessità intelligente, necessità di perfezione, se vuolsi, ma al postutto necessità. »

« Dio, dice lo Scoto (2), è assolutamente libero rispetto alle creature possibili. » La notizia che egli ne ha non è in niun conto *practica* (3) (*notitia practica, quod est prior praxi et dictativa ejus,* Scolio del Wadding); se le attua, è per pura liberalità; e non può supporsi, con Avicenna, che questa liberalità cresca la sua perfezione (4). Un agente naturalmente imperfetto acquista, o direttamente o indirettamente, perfezione, o invigorendo se stesso con l'azione sua propria, come l'intelligenza umana quando s'esercita, o perpetuandosi per la produzione del proprio simile, come il fuoco che si comunica da un corpo ad un altro; od anche arricchendo il tutto del quale esso è una parte, come il sole che perfeziona l'universo, producendovi dei viventi. Ora, Dio non può accrescersi, non può produrre enti simili a sè al di fuori di se medesimo, e non può essere parte di un tutto (5).

(1) Op. cit., tom. I, pag. 19.

(2) *In 1um Sent.* D. 38, pag. 1287: « Libertas ejus est ad omnia factibilia. »

(3) Ibid., pag. 1286.

(4) Scoto, *In 1um Sent.* D. 8, q. 5, pag. 813.

(5) Ibid., pag. 814.

Digitized by Google

La metafisica del Leibniz parla di mondi chiamati possibili, che, in verità, sono impossibili, perchè, non essendo essi il miglior mondo, Dio non potrebbe effettuarli; la qual cosa non sembra senza contraddizione. Per lo Scoto (1), i possibili sono tutti ugualmente possibili, metafisicamente e moralmente. « Le essenze e le esistenze, egli dice, non hanno più le une che le altre relazione necessaria con la perfezione divina. » E alla domanda: quale possa essere allora la ragione della scelta divina, lo Scoto risponde che questa scelta non ha bisogno di giustificazione. « Nessun fatto potrebbe sussistere vero od esistente, afferma il Leibniz (2), senza una ragione sufficiente per la quale esso è così piuttosto che in altro modo. » La scelta divina, secondo lo Scoto, è superiore a siffatto principio, ed è inutile domandarne una spiegazione, un motivo determinante che non sussiste (3); sarebbe, pertanto, un volere risa-

(1) Ibid: « Res in esse quiditativo non magis habet necessarium ordinem ad bonitatem divinam quam res in esse existentiae. » Cfr. *De Rer. pr.*, q. 4, pag. 20: « Quum voluntas Dei non feratur per se nisi ad bonum adaequatum quod est bonitas sua, non fertur ad volendum necessario nisi illa quae suae bonitati essentialiter sunt annexa, qualia sunt omnia divina et sola intrinseca (generazione del Figlio e processione dello Spirito Santo). Omnis autem creatura ad bonitatem Dei accidentalem habet ordinem, quia ex eis bonitati suae nihil accidit, sicut nec punctum additum lineae. »

(2) *Monadologia*, § 32.

(3) Scoto, *Quodlibet*, q. 16, pag. 454: « Non est quaerenda ratio quorum non est ratio. » — Cfr. *In 1^um Sent.*, D. 8, q. 5, pag. 820: « Et si quaeras quare igitur voluntas divina magis determinatur ad unum contradictorium quam ad alterum, respondeo: Indisciplinati est quaerere

Digitized by Google

lire più su del primo principio. Perchè il calore riscalda? — Perchè è il calore. E del pari, perchè la volontà sovranamente indipendente ha voluto quella tal cosa? Non possiamo rispondere altro se non che essa è il supremo volere.

Ma questa volontà perfettamente autonoma non è una potenza capricciosa e cieca; e noi vedemmo, esponendo le prove della esistenza di Dio, come le cose che hanno cominciato ad esistere debbano avere un fine supremo, e come questo ultimo fine sia identico alla prima cagione. L'atto divino ha dunque un fine. Dio « che non potrebbe annientare se stesso » si ama necessariamente (1). Poteva non creare; nessuna necessità, neanche morale, l'obbligava; poteva creare un altro mondo; ma dal momento che egli sceglieva di creare, la creazione doveva essere, a così dire, ordinata in relazione a se stesso.

L'universo creato è retto da leggi contingenti insieme e invariabili; onde potrebbe dirsi che senza

omnium causas et demonstrationem secundum Philosophum 4, Met.; principii enim demonstrationis non est demonstratio. Immediatum autem principium est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, sicut immediatum est, calorem esse calefactivum: licet hic sic naturalitas, ibi autem libertas. Et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas, sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa. » — Cfr. *Report.*, lib. I, D. 35, q. 1, art. 1.

(1) Scoto, *Metereologia,* lib. I, p. 2: « Deus non potest annulare seipsum. » Circa l'amore necessario di Dio verso se stesso, vedi *Quodlib.*, q. 16, pag. 446 e segg., e *In 1um Sent.*, D. 10, q. 1, pag. 836 e segg.

Digitized by Google

nulla perdere della propria sua libertà, la volontà divina lega se stessa. E poichè è fuori del tempo (1), il suo atto è perfettamente uno in se stesso, e solamente rispetto al nostro spirito apparisce come successivo. « Dio non vuol nulla se non conforme all'essenza sua propria; assoluto, i suoi voleri sono assoluti, e comprendono la cosa voluta nella totalità indefinita delle sue determinazioni e dei suoi svolgimenti. L'incoerenza e l'arbitrio non possono temersi nel mondo voluto da Dio: tutte le leggi ne sono contenute nella volontà ordinatrice, *voluntas ordinans;* la Provvidenza particolare non fa che rendere manifesto ciò che è implicito nella volontà suprema, cioè la volontà ordinata (*voluntas ordinata*) (2). » Così, Dio si è prefisso per legge che per la sola grazia si può conseguire la gloria del Cielo: (3) assolutamente parlando (*de potentia absoluta*), Pietro come Giuda potevano salvarsi senza l'in-

(1) Scoto, *In 1um Sent.*, D. 8, q. 5, pag. 820: « Vult esse pro tempore determinato, quod tamen non expectat, quia operatio voluntatis ejus non est in tempore. » Cfr. *In 1um Sent.*, D. 39, q. Unica, q. 5, connexa, pag. 1306: « Sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecumque volibilia; » et *Quodlib.*, q. 16, pag. 451: « Deus necessario vult quidquid vult, quia non potest succedere oppositum ei quod inest, neque ex parte actus neque objecti, quia non potest esse sine aliqua mutatione in Deo. »

(2) *Rivista filosofica,* luglio 1884; art. del Sécrétan, sulla *Restaurazione del tomismo*, pag. 84.

(3) Scoto, *Report. Paris*, lib. III, D. 8, q. 2: « Deus potest remittere culpam sine infusione gratiae de potentia absoluta, sed non de potentia ordinata. » Cfr. *In 1um Sent.*, D. 44.

Digitized by Google

fusione della grazia, ma, rispetto alla legge (*de potentia ordinata*), Pietro riceverà la grazia, perchè è chiamato alla gloria, e Giuda, che dev' essere abbandonato a se stesso, rimarrà peccatore e si dannerà. Dio, dunque, ha prescritto a se stesso dei mezzi per conseguire i fini particolari propostisi. È tale, agli occhi dello Scoto, la necessità che l'ordine stabilito sia mantenuto, che per lui (1) non havvi se non ragioni probabili, e non sufficienti a provare l'onnipotenza divina, nel senso teologico della parola, intesa, cioè, come la potestà di produrre qualsiasi effetto senza il mezzo delle cause seconde ordinarie; la fede sola, secondo lo Scoto, ci garantisce la possibilità del miracolo (2).

La volontà creatrice si lega eziandio in un'altra maniera. Prima della scelta, abbiamo veduto, sono date le essenze delle cose, quantunque dette essenze siano ideate dalla intelligenza divina, e non contenute nella essenza del solo essere necessario: date queste essenze, ne risultano delle incompatibilità, e supposto che Dio voglia una tal cosa, viene egli con ciò ad interdirsi di volerne una tal altra: la sua volontà antecedente, se così possiamo dire, non ha ragione determinante, la sua volontà conseguente

(1) *In 1^um Sent.*, D. 42, pag. 1351. Il Licheto nel commento su Scoto, *In 1^um Sent.*, D. 2, q. 3, pag. 294, così si esprime: « Omnipotentia, ut theologi loquentur, quod primum possit producere omne producibile, nulla causa concurrente. »

(2) Alla maniera colla quale lo Scoto concilia la libertà di Dio e l'ordine necessario delle cose, potrebbe ravvicinarsi la soluzione che il Kant dà della antinomia fra la libertà e il principio delle cause; egli pure è ricorso a una libertà « intemporelle. »

Digitized by Google

ne ha una. Se non consideriamo che le cose semplici ed isolate, dice lo Scoto, nulla v'ha d'impossibile per se stesso, inquantochè, se v'è un *Essere* assolutamente necessario, un *Non essere* assolutamente necessario non c'è (1). Ma può accadere che due cose, attuate come possibili dalla intelligenza divina, sian tali da non poter essere riunite a formare un solo composto (2). Potrebbe il mondo esser diverso da quello che è, ma non potrebbe il fuoco divenir superiore a ciò che è, ricevendo l'intelletto e il volere, perchè esso è assolutamente incapace ad avere questi attributi. E parimente, soggiungono gli Scotisti, non può Dio creare la chimera, nè far sì che la umana natura si trovi in un asino (3).

La volontà di Dio è pertanto, sotto un certo rispetto, governata dalla sua intelligenza (4). Lo Scoto dice che vi han dei principj (5) necessarj, che Dio

(1) Scoto, *In 1um Sent.*, D, 43, pag. 1363: « Falsa imaginatio quaerentium impossibilitatem aliquorum quasi in aliquo uno: quasi aliquid unum vel intelligibile vel qualecumque ens sit ex se formaliter impossibile, sicut Deus ex se necesse est formaliter: nihil enim est tale primum in non-entitate. »

(2) Ibid., pag. 1362: « Deus producit duo entia formaliter, utrumque in esse possibili, et illa producta se ipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum neque aliquid tertium ex eis. »

(3) Ibid., pag. 1363: « Nec sequitur quod ignis manens ignis possit fieri melior si capax intellectus vel voluntatis, quia non potest esse istorum capax. »

(4) *Scolio del Wadding*, t. V, pag. 1362; *Comment. del Licheto*, pag. 1364.

(5) Scoto, *In 1um Sent.*, D. 39, 9, Unica, q. connexa, 5, pag. 1307: « Naturaliter intelligit (Deus) omnia principia quasi ante actum voluntatis divinae quia eorum veritas

Digitized by Google

intende naturalmente, quasi anteriori all'atto della volontà divina, perchè la verità loro non dipende da esso atto, e che sarebbero conosciuti dalla intelligenza divina; anche se, cosa impossibile! non avesse Dio volontà. Quali sono però questi principj necessarj? Lo Scoto, invero, non par qui troppo esplicito. Indubitatamente sono essenza; ma hanno esse una vera e propria necessità? Non consente lo Scoto, come abbiamo veduto, a dichiarare che esse sono attuate dalla volontà divina, ma neanche ammette che siano a Dio coessenziali. Il solo principio veramente necessario nel sistema dello Scoto è, per noi, quello che obbliga Dio a non contraddire se stesso: Dio ha voluto una volta per sempre.

Se le leggi stabilite per l'universo sono immutabili, è possibile la scienza della natura; e se l'opera della creazione è riferita a Dio come a suo fine supremo, se in opera siffatta v'ha, conseguentemente, un ordine che poteva esser diverso, ma che è infine un ordine stabilito, niente ci vieta che nella natura noi cerchiamo di riconoscere delle cause finali; lo che fa lo Scoto nel suo commento delle *Meteore di Aristotile*, senza essere, è vero, troppo felice nelle sue spiegazioni, non differendo in ciò da tutti gli altri scolastici. Perchè, per esempio, l'acqua del mare è salata? Per conservare, risponde lo Scoto (1), certi pesci, ai quali questa salsedine è necessaria, come l'aria agli uomini. — A che i

non dependet ab illo actu, et esset cognita ab intellectu divino, si per impossibile non esset volens.... Sicut essentia Dei est ratio cognoscendi simplicia (le essenze), ita et complexa (le relazioni degli esseri) necessaria, independenter a voluntate; sed contigentia non independenter ab ea. »

(1) Scoto, *Meteorol.*, lib. II, q. 3, pag. 67.

Digitized by Google

venti? (1) Principalmente per adunare le nubi, e poi, per la salute degli alberi, (*propter salutem arborum*) che hanno bisogno di essere agitati, nel modo stesso che il movimento è necessario agli animali. Meglio ispirato si mostra quando ha l'idea che i mostri non siano l'effetto di un capriccio della natura, ma siano invece, a lor modo, un elemento dell'ordine universale (2).

Il quale ordine risulta dalla natura degli enti scelti da Dio a comporre il mondo; ma questi enti non sono necessariamente i migliori possibili, per guisa che anche il mondo, sebbene sapientissimamente ordinato, non è il miglior mondo possibile per assoluta necessità: ecco la tesi dello Scoto, che però non è affatto esclusivamente sua. Non potrebbesi, infatti, opporre in un modo assoluto l'« intellettualismo » di San Tommaso al « volontarismo » dello Scoto; il divario fra loro, rispetto a siffatta questione, riscontrasi più nell'applicazione dei principj e nei particolari, che nei principj medesimi. San Tommaso dimostra (3) che « Dio vuole necessariamente il suo essere e la sua perfezione; » ma che « vuole senza necessità ciò che è fuori di lui » (4). Fra i possibili, però, vi sono più scelte che ne traggono seco altre ancora (5);

(1) Scoto, *Meteorol.*, q. 4, pag. 70.

(2) *Meteorol.*, lib. I, pag. 5: « In universo fiunt multa monstra.... sicut in consonantia musicali intercepitur quoque aliqua dissonantia propter quam tota melodia est pulchrior. »

(3) *S. c. Gent.*, lib. I, c. 80: « Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem. »

(4) Ibid., c. 81.

(5) Ibid., c. 83: « Necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur. »

Digitized by Google

« la volontà di Dio non può aver per obietto cose impossibili in se medesime, che un uomo, ad esempio, sia un asino » (1). Dio non può prender per fine che se medesimo, ma vi sono più modi possibili di manifestare od esprimere la perfezione; ed anche di siffatta possibilità di scelta (2) fra più mezzi, posto il fine supremo, fa San Tommaso una perfezione; chè il poter fare ugualmente bene l'identica opera con strumenti diversi è proprio di più abile artefice. E fattasi la domanda, se Dio possa far meglio di quel che fa, ci avverte che per rispondere è necessario sapere (3) se in questa proposizione la parola *meglio* è presa come sostantivo, come adiettivo o come avverbio. Come sostantivo? Dio può sempre fare una cosa migliore di quella che ha fatta. Come adiettivo? Può fare la stessa cosa migliore accidentalmente, se non migliore quanto alla sua essenza. Come avverbio? La proposizione: « Dio non può far meglio di quello che fa perchè non può agire con maggiore sapienza e bontà, » è falsa. Ciò equivarrebbe, infatti, ad affermare che Dio può operare più divinamente; e fin qui abbiamo lo stesso linguaggio adoprato dallo Scoto; ma ecco quel che più si discosta da quanto questi sostiene, nonostante quello che ha detto sulle incompossibilità derivanti dalle essenze:

---

(1) Ibid. c. 54. Similmente, più a lungo, *S. c. Gent.*, lib. II, c. 25.

(2) Ibid. lib. I, c. 82: « Invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. »

(3) *S. Theol.*, 1ª, q. 25, 6. Ad 1um.

Digitized by Google

« Questo mondo (1) non poteva esser reso migliore (2), perchè Dio ha sottoposto gli esseri creati all'ordine più conveniente alla loro natura, e nel quale appunto consiste la bontà e la bellezza dell'universo. Non potrebbe farsi migliore una delle creature che lo compongono, senza recare turbamento alla proporzione e all'armonia del tutto, a quel modo medesimo che in una lira non può forzarsi una corda senza distruggere la melodia dei suoni. » Ma quello che lo Scoto non potrà consentire in San Tommaso si è che, dopo aver posto in principio la sovrana indipendenza del Creatore, egli si accinga ad una ricerca indiscreta delle ragioni di convenienza, le quali giustifichino, senza pretendere tuttavia di renderlo necessario, l'ordine delle cose che a Dio è piaciuto di stabilire. Se, infatti, riusciamo a spiegar propriamente quello che è, scompare agli occhi dello spirito la possibilità del contrario, e con essa la libertà divina, che lo Scoto vuole soprattutto difendere. Un vero cristiano, ad esempio, che crede ed ama, e che sa Dio essere essenzialmente Amore e Bontà, può egli pensare che Dio avrebbe potuto volere non liberare gli uomini dalle tenebre e dal peccato? Anche San Tommaso prova che nulla conveniva più alla perfezione divina della Rivelazione e della Redenzione; ma lo Scoto respinge gli argomenti proposti; poichè per lui poteva l'uomo esser lasciato al solo lume della ragione, per quanto imperfetto esso sia; ricevendo un uomo una grazia da tanto, poteva

(1) *S. Theol.*, 1°, q. 25, art. 6. Ad 3um.

(2) Quantunque Dio abbia potuto volere un altro universo, e anche « un universo migliore di quello che esiste. » S. Tommaso lo dice formalmente dopo il passo da noi citato.

Digitized by Google

riscattare il genere umano (1); avrebbe, dunque, potuto l'eresia di Ario esser vera. Non va lasciato di rilevare il metodo che una idea così netta della libertà divina imporrà alla teologia; che dovrà essere un metodo esclusivamente esegetico, e dovrà essa interdirsi quelle costruzioni *a priori*, alle quali San Tommaso certamente inclina nelle due somme, quando disserta sopra i misteri.

Ma se San Tommaso crede di non doversi astenere dallo spiegare le vie divine, non per questo sostiene con meno vigore (ricordiamolo) che « non havvi alcuna causa che faccia forza alla volontà divina » (2), che « Dio ha il libero arbitrio » (3), che avrebbe potuto creare un universo migliore di quello che esiste (4).

San Bonaventura, che più si accosta all'ottimismo, ammette, in sostanza, gli stessi principj, almeno rispetto alle essenze.

Per il dottore serafico l'ordine dell'universo, dati gli elementi che lo compongono, non potrebbe essere più perfetto (5); ma poteva un altro mondo crearsi

---

(1) Scoto, *Prologi Sent.* q. 1, et *Report. Paris*, lib. III, D. 20. Vedi lo *Scolio* del Wadding, ibid.

(2) *S. c. Gent.* lib. I, c. 87: « Quod divinae voluntatis nulla potest esse causa. »

(3) Ibid., c. 88: « Quod in Deo est liberum arbitrium. »

(4) Vedi *S. Theol.* 1ª, q. 25, art. 6, citato innanzi. — Cfr. *Secundum Scriptum super Sent.*, lib. I, D. 44, art. 1. La risposta seguente è approvata. « Omni finito Deus potest facere majus, cum sua potentia sit infinita. Sed bonitas universi est finita: alias aequaretur bonitati factoris, quod est impossibile. Ergo Deus potest facere majorem bonitatem quam sit bonitas universi. »

(5) *In 1um Sent.*, D. 44, art. 1, q. 3, pag. 358: « Utrum

Digitized by Google

con esseri superiori differenti per essenza delle creature presenti, come l'uomo differisce dall'asino, e nel mondo presente, gli esseri che lo compongono avrebber potuto ricevere, conforme alla lor propria essenza, una perfezione relativa maggiore, e differire da quelli che esistono come un marco d'oro da un'oncia d'oro, o come un gigante da un fanciullo (1). Ciò peraltro non è vero che per gl'individui (*quantum ad partes transeuntes, sicut hic homo et hic equus*), alla cui formazione concorrono con Dio le cause seconde; e non per le varie nature generali che entrano nella composizione del mondo (*quantum ad partes manentes, sicut natura intellectualis, rationalis, caelestis, et elementaris*), e che, considerate sia le une rispetto alle altre, sia tutte insieme rispetto al fine universale, han ricevuto le migliori proprietà; così, quanto alla natura « ragionevole, » conveniva che gli uomini nascessero da un solo uomo, e per conseguenza avessero dei corpi viventi, e che quindi vi fossero altri corpi ordinati ad alimentarli (2).

Se confrontiamo fra loro le opinioni dei tre dottori, vediamo che, una volta dati gli elementi del mondo, lo Scoto lascia la maggior larghezza alla Prov-

---

Deus potuerit mundum facere meliorem quantum ad ordinem partium. »

(1) Ibid., q. 1, pag. 356: « An Deus potuerit mundum facere meliorem quoad substantiam partium integrantium; » ibid., q. 2, pag. 357: « Utrum mundus potuerit fieri melior quantum ad partium integrantium proprietates. »

(2) Ibid., pag. 358: « Melius fuit quod omnes homines essent ex uno, et ita quod haberent corpus animale, et secundum exigentiam ejus necesse fuit alias creaturas corporales disponi in motu et corruptibilitate. »

Digitized by Google

videnza per ordinarli, San Bonaventura lascia ad essa la minore latitudine. Ma per tutti e tre avrebbero potuto altri enti ed altre nature essere scelte, e un mondo migliore sarebbe stato possibile.

Tale era la vera tradizione cristiana. Nissuno più liberamente di Sant'Agostino ha ricercato le ragioni infinitamente sapienti giustificatrici dell'ordinamento dato dalla Provvidenza al mondo creato (1); ma egli non ammette meno per questo che il mondo non aveva per se stesso un titolo particolare di prefarenza nella scelta divina che lo ha eletto fra i mondi possibili (2).

È la stessa dottrina professata dal Fénélon nella sua *Confutazione* del Malebranche, nella quale ha pur collaborato il Bossuet: « La infinita sapienza di Dio, scrive il Fénélon, non può determinarlo a scegliere il migliore, quando non v'è alcuno obietto determinato che sia il migliore rispetto alla sua sovrana perfezione, da cui le cose anco più perfette sono sempre lontane per eccesso infinito. È vero, pertanto, che in questa scelta pienamente libera, nella quale Dio non ha, per determinarsi, altra ragione che il suo proprio arbitrio, la sua perfetta sapienza non lo abbandona giammai. Pur essendo indipendente assolutamente dalle disuguaglianze di tutti gli obietti finiti fra loro, non è meno sapiente: egli vede la loro uguaglianza rispetto alla sua perfezione infinita; vede la loro distanza infinita dal niente; vede tutte le relazioni che ciascuno di essi può avere colla sua gloria, e tutte le ragioni di

(1) Vedi Nourrisson: *La phil. de S. Augustin*, lib. I, c. 4, § 43.

(2) Vedi S. Agostino: *Contra Ep. Manich. quam vocant fundam*, c. 33. — *De Natura boni*, c. 3, 18, 19.

Digitized by Google

crearlo; vede una ragione universale e superiore ad ogni altra, e che è quella della sua indipendenza, e della imperfezione di ogni creatura rispetto a lui; vi trova il suo sovrano dominio e la sua piena libertà, ed egli la esercita, per produrre il bene, in quella misura che ad esso piace » (1).

Per i filosofi che, come Platone, ammettevano la materia increata, la inevitabile imperfezione delle cose trovava la sua spiegazione nel difetto di recettività di essa materia, e nella sua indocilità all'atto divino, se il mondo è creato dal nulla, bisogna che la ragione della « misura » del bene attuato si trovi nell'arbitrio misterioso della scelta divina.

Ogni filosofo il quale ammette che v'ha un mondo migliore possibile, e che Dio è nell'opera sua determinato dall'idea del meglio, tende al panteismo, a fare del mondo, cioè, una continuazione necessaria dell'essere divino. Tale è la filosofia di Plotino, e per questo lato si accosta ad essa la dottrina del Leibniz. Il Fénélon obietta al Malebranche (2) come, non solo di detto mondo, ma eziandio della creazione medesima egli venga a fare una cosa necessaria, dal che l'idea stessa di creazione viene annullata; ora, non può per fermo cosiffattamente convincersi lo Scoto d'infedeltà al principio fondamentale della libertà divina, ed a tutte le logiche conseguenze di siffatto principio.

(1) FÉNÉLON: *Réfut. du P. Malebranche*, c. 8.
(2) *Réfutat.* c. 6 e 7.

Digitized by Google

CAPITOLO IX

I Generi, l'Individuo, la Materia primitiva.

Vittorio Cousin non ha a parer nostro ragione quando afferma che, tolta la teologia, la scolastica consiste tutta negli universali. Abbiamo veduto, infatti, quante altre questioni preoccupino i dottori del tredicesimo secolo; se non che essi non disconoscono punto la importanza di questo problema, che, mal risoluto, viene a porre in pericolo sia l'ordine della natura, sia la sostanziale distinzione degli esseri; onde nei loro scritti ne trattano largamente. Tuttavia, invece di chiedersi essi soltanto, come i filosofi dell'undecimo secolo: Che cosa è l'universale? si occupano eziandio dell'altro lato della questione: In che consiste l'individualità?

E secondo le soluzioni da loro date a questo duplice problema, nellò stesso medioevo, essi vengono dalla pubblica voce variamente qualificati. Gli sco-

Digitized by Google

tisti, ad esempio, sono spesso chiamati formalisti, e Guglielmo d'Occam è salutato col titolo di principe dei nominali. Il Jourdain, in forma, è vero, molto dubitativa, affaccia la ipotesi che il nome di dottore Angelico dato a San Tommaso possa aver relazione colle opinioni particolarissime di questo dottore sulla natura degli angeli (1); e noi mostreremo quale attinenza abbia siffatta questione con le controversie intorno gli universali.

L'idea avuta da Roscellino d'applicare il suo nominalismo al domma della Trinità, in cui non vedeva altro se non l'accordo di tre voleri e l'uguaglianza di tre potenze (2), era stata cagione nell'undecimo secolo dell'essersi accalorate siffatte questioni. Anche nel decimoterzo secolo fa le spese della controversia una questione teologica, quantunque molto meno importante; ma le questioni filosofiche che vi si collegano sono trattate con un'ampiezza che nel secolo undecimo essi non potevano avere.

San Tommaso aveva sostenuto che le sostanze angeliche erano affatto scevre di materia nel senso peripatetico di questa parola, e come, essendo per lui la materia il principio della individuazione, non corresse fra un angelo e un altro una differenza specifica, quale corre fra un uomo ed un altro uomo; opinione che par contraddica ai testi sacri, dove si parla di più serafini, di più cherubini, ec.; che fu censurata dal vescovo di Parigi Templier; e che poi, dopo la

(1) *La philosophie di saint Thomas d'Aquin*, t. I, pag. 279.

(2) « In Deo tres personas esse tres res adinvicem separatas sicut sunt tres angeli; ita tamen ut una sit voluntas et potestas. » Citato da V. Cousin: *La phil. scholast.*, pag. 132.

Digitized by Google

revoca di questa censura, fu lasciata fra le opinioni libere, ma dubitabili.

Obbligato alla sua volta il Duns Scoto a commentare il secondo libro di Pietro Lombardo che tratta degli angeli, sostiene che nulla si oppone alla esistenza di più angeli della medesima specie, perchè dall'un lato il principio della individuazione non è nella materia; dall'altro v'ha materia in ogni creatura, e perciò anco negli angeli; e altresì, che il sustrato di questa materia è una materia primamente primitiva, comune a tutti gli esseri creati da Dio.

In siffatta questione teologica della natura angelica erano in giuoco, come vediamo, quelli che potremmo chiamare tre *luoghi* filosofici; universali, individuazione e materia.

Lo Scoto ha potuto esser chiamato realista sotto tre rispetti, per le tesi seguenti da lui sostenute sulle tre questioni: 1° Il fondamento delle nostre idee generali è in una natura comune agli esseri del medesimo genere, che, trovata mediante l'astrazione in ciascuno di essi, pur possiede per se stessa una reale unità, inferiore bensì a quella numerica; 2° Il principio d'individuazione è una entità positiva distinta dalla materia, dalla forma e dagli accidenti; 3° Nessun essere creato è senza materia, ma la materia è una reale entità possibile a esistere senza la forma, non è una potenza obiettiva, distinta, cioè, solamente dall'analisi del nostro pensiero, ma è un reale subietto.

La soluzione data dallo Scoto alla questione degli universali inchiude in sè un realismo temperatissimo, quantunque involuto di formule troppo sottili, cagione od occasione a più d'un errore. Nel problema della individuazione egli si manifesta abile dialettico

Digitized by Google

nella parte confutativa, ma può sembrare non aver egli dato che una mera soluzione verbale. Cercheremo, pertanto, di dimostrare, contrariamente all'opinione dell'Hauréau, che la teorica dello Scoto su questo subietto non lo pone nient'affatto sulla china del panteismo; ma converremo fin d'ora che anche in ciò egli si espone dicerto all'accusa di avere dato realtà a delle pure astrazioni.

I.

Gli universali. — Nello svolgere la sua teorica sugli universali tratta lo Scoto due questioni: quel che l'universale è nello spirito, e quello che all'universale corrisponde fuori dello spirito, ossia la questione dell'universale logico, *in praedicando,* e quella dell'universale metafisico, *in essendo.* Si chiede in primo luogo come formisi il concetto dell'universale, perchè questa idea è dovuta alla riflessione e non a una intuizione diretta dello spirito; in secondo luogo, se l'obietto di questa « intenzione seconda » non sia che un essere di ragione o, ammesso che sia *ens rationis fundatam*, quale ne sia il fondamento (1).

L'universale logico, come dicono gli scolastici, o l'idea generale, come diciamo noi, è ciò che può predicarsi di più cose (2); abbiamo, per esempio, l'idea di animale, di ragionevole, d'uomo, di visibile, di bianco; cioè il genere, la differenza, la specie, il proprio, l'accidente. I sensi non porgono direttamente nessuna di queste idee; vediamo So-

(1) Vedi Boyvin, *Logicae* 1° pars, disp. 1, q. 2: « Quotuplex sit universale. »

(2) Scoto, *Super Porphyr.*, q. 12, pag. 102: « Est ratio universalis praedicari de pluribus. »

Digitized by Google

crate o Platone, un uomo o un asino, un uomo che corre e un uomo seduto; ma non vediamo l'uomo, l'animale, la corsa. Queste idee, dunque, non possono aversi altro che per un lavoro dello spirito nostro; non sono in noi come una impressione imperfetta degli obietti percepiti, e nella quale, sparendo tutte le note costitutive della loro individualità, non rimanga che quanto può essere indifferentemente affermato di questo obietto come di altri. Non bisogna moltiplicare gli enti senza necessità; ma vi sono alcune economie da non farsi, per non correre il rischio di menomare ciò che non deve essere mai menomato (1). Non bisogna ridurre ogni pensiero a una semplice impressione ricevuta dagli obietti, e l'intelligenza dee avere un atto suo proprio, che è la percezione dell'universale (2).

Una prova, per lo Scoto, che la sensazione non dà per se medesima l'idea generale, si è questa, che nissuna immagine non può rappresentare un'idea generale; per esempio, non può averci, egli dice (3), immagine di qualità che non sia il calore, il suono, ec.

Una curiosa esperienza degli scienziati moderni parrebbe contraddire a questo ragionamento, relativamente, almeno, alle specie più ristrette o più comprensive (4). Il Galton pone successivamente dinanzi alla lente di un apparecchio fotografico le fotografie di varj membri di una stessa famiglia, e di

(1) Scoto, *In 1^um^ Sent.* D. 3, q. 6, pag. 525: « Si objicias: Pluralitas non est ponenda nisi ubi est necessitas, respondeo: Necessitas est quando perfectio naturae requirit. »

(2) Ibid., pag. 525.

(3) Ibid., pag. 517.

(4) Vedi *Revue Scientif.* du 6 sett. 1879.

Digitized by Google

varj uomini di uno stesso paese; e con certe precauzioni ottiene una immagine nettissima, la quale offre così il tipo della famiglia e della schiatta. Le linee spèciali si sono elise a vicenda, e sono scomparse, restando soltanto le note comuni o più rilevanti. Ora, non può farsi un'analoga operazione nel nostro cervello o nella nostra memoria? Facciamo notare però come il tipo non sia l'idea generale; il tipo ha per sua caratteristica d'essere individuale; l'idea generale dee potersi predicare di più individui. Esaminiamo una fotografia del Galton; essa non è nessuna delle persone della famiglia o della schiatta, quantunque a tutte somigli. Di più, Aristotile interverrebbe qui col suo argomento del terzo uomo; con la fotografia, infatti, risultante dalla prima esperienza, e con alcuni dei ritratti già adoperati, potrebbesi in una seconda esperienza ottenere un tipo nuovo, mezzo fra il primo mezzo e questi ritratti; ma col genere uomo ed un uomo qualsiasi non potrebbesi formare l'idea di un genere nuovo.

Quando l'intelletto separa l'universale dalla immagine, questa operazione non è, come sarebbe per il Duns Scoto, equivalente a quella di spogliare della sua scoria un minerale; l'intelletto vi aggiunge del suo, e quel che esso aggiunge a ciò che ha astratto dalla rappresentazione è precisamente l'universalità. La sua operazione trae dalle reminiscenze conservate di Platone e di Socrate l'idea d'uomo; ma perchè questa idea sia veramente un universale, bisogna sia concepita come l'attributo possibile di un numero indefinito di enti. L'ufficio dell'intelletto si è questo di discernere ciò che una cosa è, lo che servirà a definirla, e indi sono esclusi gli accidenti; ma l'universalità è un modo che la intelligenza ag-

Digitized by Google

giunge a questo obietto, e senza il quale può concepirsi. Secondo lo Scoto, per il quale nissuna distinzione è troppo sottile, havvi un momento in cui nel nostro spirito l'idea dell'uomo, senz'essere una idea individuale, non è ancora una idea generale (1).

A quel che egli dice intorno l'intelletto, che da se stesso aggiunge la universalità a ciò che ha astratto dai dati della sensazione, corrisponde, crediamo, il passo in cui il Malebranche vuol mostrare che la generalità delle nostre idee non può spiegarsi che per la presenza della idea dell'infinito nello spirito nostro, mediante qualche cosa che non ci viene dai sensi: « Voi pensate, Aristo, ad un circolo d'un piede di diametro, poi a uno di due piedi, ad uno di tre, a uno di quattro, e così via, e da ultimo non determinate punto la grandezza del diametro, e pensate ad un circolo in universale. L'idea del circolo in universale, direte, non è dunque altro se non la somma confusa dei circoli ai quali ho pensato. Questa conseguenza è certamente falsa, perchè l'idea del circolo in generale rappresenta un numero indefinito di circoli, e conviene a tutti quanti, mentre voi non avete pensato che ad un numero limitato di circoli (2). »

(1) Scoto, *Super Univer. Porphyr.*, q. 5, t. I, pag. 91: « Primum objectum intellectus, scilicet quod quid est, intelligitur sub ratione universalitatis; illa vero ratio non est idem essentialiter cum illo quod quid est, sed modus ejus accidentalis: ergo intellectus potest cognoscere differentiam inter suum objectum primum et illum modum. — Ibid: Universale non est objectum ejus, sed quod quid est in phantasmatibus, et universale est finis ejus. »

(2) *Entretiens sur la Méthapysique*, II, 9.

Digitized by Google

L'idea generale è prodotta dall'intelletto, e non somministrata dalla sensazione, ma da ciò non ne viene, secondo lo Scoto, che l'universale in se stesso sia una finzione. « L'universale ha la sua cagione nell'intelletto, ma la materia, o l'origine, o l'occasione, è in una proprietà delle cose, e non è punto una finzione dello spirito » (1).

Le nostre idee non derivano mai, infatti, dal nulla; l'intelletto agisce sulla materia che gli vien porta, ma egli, però, non crea nulla assolutamente (2). Non ha nemmeno il potere di far violenza alle cose sulle quali agisce, sino a mutarne l'essenza. « Se l'oggetto del nostro pensiero fosse essenzialmente individuale, come potremmo noi pensarlo poi universale, contrariamente alla sua propria essenza? » (3) Diremo, infatti, che ogni classificazione è naturale per certi rispetti; per esempio, che la classe dei quadrupedi o quella degli animali bianchi non è una pura invenzione dello spirito; così ogni errore è una verità incompleta (4).

Se le cose non hanno altro di comune fra loro

(1) Scoto, *Super Univ. Porphyr.*, q. 4, t. I, pag. 90.

(2) Ibid: « Cum intellectus sit virtus passiva, non operatur nisi moveatur ab objecto; non ens non potest movere aliquid ut objectum, ergo nihil intelligitur sub ratione non entis. »

(3) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 3, q. 1, t. VI, pag. 335.

(4) Cfr. Fouillée, *Le Phil. de Platon*, t. I, pag. 71: « Fra le idee generali ve n'ha senza dubbio alcune che lo spirito forma a suo arbitrio, e che sembrano mere finzioni. E nondimeno anche in queste idee fattizie lo spirito è forse meno creatore di quel che sembri. Un'analisi più profonda scoprirebbe forse nelle stesse nostre chimere parecchi elementi di realtà. »

Digitized by Google

che il concetto sotto il quale le abbiamo arbitrariamente comprese, ossia, lo che torna lo stesso, il nome loro assegnato, ogni sciènza riducesi alla scienza dei termini, ovvero alla logica (1). Or quando diciamo che certe cose son simili, uguali o contrarie, intendiamo affermare relazioni reali, e tutte queste attinenze suppongono nature comuni (2). Se possiamo astrarre una idea generale da Socrate e da Platone, piuttosto che da Socrate e dalla linea (3), accade perchè Socrate e Platone hanno una natura comune. Dicendo che il bianco è il contrario del nero, non intendo affermare che siavi opposizione fra l'uno individuo e l'altro, ma che il primo possiede una certa natura comune a sè e ad altri individui, opposta ad una certa natura comune all'altro obietto e ad obietti simili ad esso; aggiungasi che non si può paragonare e contrapporre se non ciò che per alcuni rispetti si assomiglia (4).

Obietta inoltre lo Scoto ai nominalisti la generazione, per la quale la unità di forma sussiste in esseri distinti. « Se non vi fosse intelletto veruno, egli dice (5), non per questo il fuoco cesserebbe di

(1) Scoto, *Theor.*, 3: « Omnis scientia esset logica. »

(2) Scoto, *In 2^um^ Sent.*, D. 3, q. 1, pag. 336: « Relatio non est realis nisi habeat fundamentum reale. »

(3) Ibid., et *Quaest. in Methaphys.*, l. 7, q. 13, pag. 698.

(4) *In 2^um^ Sent.*, loc. cit.: « In specie atoma fit comparatio. »

(5) Ibid., pag. 337: « Nullo existente intellectu, ignis causaret ignem et corrumperet aquam; et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum, secundum formam, propter quam generatio esset univoca, intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam sed cognoscit eam esse univocam. »

Digitized by Google

generare il fuoco, nè verrebbe meno per ciò la unità reale del generatore e del generato, quanto alla forma: questo diritto del generato di esser chiamato collo stesso nome del generatore l'intelletto lo scuopre, ma non lo crea. » L'argomento è buono, se non che, invece di parlare di un fuoco che produce un altro fuoco (esempio indeterminatissimo, perchè: dove comincia e dove termina l'individuo?) avremmo preferito che lo Scoto recasse, come ha fatto Aristotile, l'esempio delle specie viventi. « Un uomo, dice questi, genera un uomo. » Come vedere una finzione dello spirito in queste « idee direttrici, » per dirla con Cl. Berard, le quali, conosciute o non conosciute da noi, presiedono allo svolgimento d'ogni germe, e lo costringono, senza alcuna apparenza di meccanica necessità, a continuare con una materia nuova la forma dell'essere da cui è derivato? Una certa scienza moderna ci mostra di più l'embrione, caratterizzato da prima solamente come animale, e che acquista poi successivamente dei caratteri, d'ordinario via via men generali. L'analisi che il pensiero e la parola fanno distinguendo la differenza specifica, la specie, il genere prossimo, indi la serie dei generi più lontani, è fatta in senso inverso dalla natura, che compone l'individuo vivente aggiungendo una forma ad un'altra (1). Possiamo, dunque, ingannarci designando a nome le specie ed i generi, ma lo Scoto ha ragione nell'affermare che noi non inventiamo che ve ne ha.

Contro chi egli argomenta? Secondo l'uso suo frequente, non lo dice; e noi osserviamo come non

(1) Vedi *Revue philos.*, aprile, 1876. — Liard, *Des notions d'espèce et de genre,* pag. 393.

Digitized by Google

sia punto necessario che egli argomenti determinatamente contro qualcuno. Il metodo coscienzioso degli scolastici gli obbliga ad esaminare tutti i lati di una data questione; e nessuno meglio di essi adempie il dovere prescritto dal Descartes e dal Malebranche, di provare le proprie opinioni mediante un dubbio metodico. Ordinariamente, però, le obiezioni non se le inventano, sì le prendono per le loro discussioni da quel che conoscono dell'antichità e dei loro predecessori più prossimi. Non possiamo sapere chi lo Scoto qui prende di mira; non nomina Roscellino, e nel decimoterzo secolo Roscellino è egli noto? Il Licheto dice che lo Scoto vuol confutare il monaco Adamo (1). Di quale Adamo si parla? Non di quell'Adamo di cui nel 1512 fu pubblicato un commento sulle sentenze, e che chiamavasi Adamus Goddamus o Wodheamensis o Odohamus, poichè non è che un discepolo dell'Occam; più probabilmente si parla di un Adamo di Marisco, francescano, amico di Bacone, che insegnò ad Oxford, e a cui attribuiscesi un commentario sulle sentenze non pubblicato (2).

Sosteneva egli, come Roscellino, un nominalismo esagerato quanto quello confutato dallo Scoto? Non potremmo affermarlo, ma quel che è importante per noi a rilevare, si è che, dopo lo Scoto, l'Occam non sostiene per niente un sistema che, negando ogni comunanza di natura nelle cose, conduce alla negazione di ogni scienza. Se l'Occam dice che gli universali non sussistono fuori dell'umano intelletto,

(1) Scoti, opera, t. VI, pag. 337.

(2) Fabricius, *Bibl. med. et inf. latinit.*, l. I, pagg. 21 e 29.

Digitized by Google

ne vien forse che per lui questi vocaboli non rappresentino nulla? « Venti volte nelle sue varie opere, osserva l'Haurèau (1), Guglielmo d'Occam affronta siffatta questione, e la tratta ampiamente. Si sente che egli teme di essere mal compreso, e messo nel numero dei sofisti screditati, i quali passano per i discepoli del canonico di Compiegne, e che gli sta molto a cuore di spiegarsi chiaro su questo argomento. » L'opinione per la quale nulla è di sua natura universale, ed ogni universale è arbitrariamente formato da noi, è assolutamente falsa, scrive l'Occam (2). Il Biel (3), giusta l'Occam, definirà l'universale: « Un concetto singolare, che significa nel medesimo tempo più cose singolari di cui è una simiglianza naturale, non già quanto al modo della esistenza, ma quanto al modo della rappresentazione. »

Per trovare qualcosa che rassomigli a ciò che l'Haureau (4), nominalista egli pure, chiama la tesi assurda di cui Abelardo vuole sia stato inventore il suo maestro Roscellino, bisognerebbe scendere all'Hobbes (5), il cui nominalismo è assai men razionale di quanto sembra poi credere l'Hauréau, al Condillac e al Laromiguière. Il supporre che nella natura e nel nostro spirito vi siano i generi e le

(1) *Hist. de la phil. scol.*, 2ª part., t. II, pag. 415.

(2) Occam, *In 1um Sent.* D. 2, q. 8: « Opinio quod nihil est universale ex natura sua sed tantum ex institutione voluntaria.... non videtur vera. »

(3) Biel, *In 1um Sent.*, D. 2, q. 8, citato dall'Hauréau, op. cit., pag. 420.

(4) Ibid., pag. 425.

(5) Robert, *Les théories logiques de Condillac*, pagg. 90, 158 e segg.

Digitized by Google

specie è, per il Condillac, un abuso; nella natura tutto è distinto per sè. « Le somiglianze, dice il Laromiguière (1), dipendono dalla imperfezione dei nostri sensi e dalla limitazione del nostro spirito. » Rispetto a Dio, ei soggiunge, i diversi esseri sono totalmente distinti; onde « ne segue che Dio agisce per ciascun essere in una maniera speciale, non con leggi, cioè, generali e uniformi. » Ma se non v'ha ordine nella natura, se tutto vi si fa per leggi speciali, a che si riduce essa mai la scienza della natura? « Le scienze, di cui mena vanto l'ingegno dell'uomo, non sono che una grande testimonianza della sua stessa impotenza » (2). Le scienze, aveva detto il Condillac, non sono che lingue bene formate. Ma questa conseguenza appunto « *omnis scientia esset logica* » obiettava lo Scoto al nominalismo.

Che fondamento hanno dunque le proteste di Guglielmo d'Occam contro il suo antico maestro? e che cosa hanno significato dopo di loro gli appellativi di realisti e di nominalisti? Poichè accade ai nomi delle sètte filosofiche precisamente come a quelle dei partiti politici: il tempo ne modifica o ne trasforma il significato.

Non bastava dire che alle nostre idee generali corrispondeva qualche cosa al di fuori di noi; bisognava ancora spiegarsi sulla natura di questo *qualcosa*.

L'universale metafisico non è un puro essere di ragione; e fin qui siamo tutti d'accordo. Che cosa è dunque considerato in se stesso?

Affermare che l'universale è nel pensiero divino

(1) XII lezion. — 7ª ediz., pag. 321.
(2) Ibid., pag. 329.

Digitized by Google

non sarebbe un rispondere. In questo è, per fermo, come scrisse Alberto il grande, la fonte di ogni universale ; poichè in esso trovasi di tutto la origine. Se dicessimo che l'universale è nel pensiero divino, e che niente nelle cose vi corrisponde, non faremmo che trasportare dall'uomo in Dio il concettualismo di Abelardo. Noi, però, abbiamo ammesso che pur nelle cose havvi alcun che corrispondente alla nostra idea generale. Dio deve conoscerlo e pensarlo, a quel modo che pensa le cose medesime, colle loro essenze, i loro accidenti, le loro relazioni, e prima che esse siano, e mentre esse sono, o piuttosto eternamente, all'infuori del tempo.

Concordano gli scolastici intorno ai pensieri divini (1), e del pari si trovan d'accordo nel rigettare le idee di Platone come le intende Aristotile, se non nel modo in cui Sant'Agostino le interpreta. Dio, dice lo Scoto (2), ha in se stesso il principio formale di tutti gli esseri: per la coscienza che egli ha di se stesso vede i principj di tutte quante le cose ed ogni ordine loro possibile; e poichè ha stabilito fra esse delle attinenze, l'idea pure di queste relazioni ha dovuto trovarla in se stesso: Tutto idealmente è in Dio, ogni realtà venendo da lui, ma egli non si è formato dei modelli innanzi, per imitarli dopo. L'artista umano contempla un modello fuori di se medesimo perchè si propone di imitar la natura: chi crea la natura non può operare così.

Se in se medesimi gli universali fosser soltanto

(1) Boyvin, *Logica*, pag. 77.

(2) *De Rer. pr.*, q. 1, pag. 4. — Cfr. *In 2um Sent.*, D. 1, q. 2.

Digitized by Google

o pensieri divini o esemplari, secondo i quali Dio avrebbe formato le cose particolari, le sensazioni non sarebbero, come abbiamo veduto, la prima fonte delle nostre idee generali; e queste idee non le avremmo se non per intuito o per reminiscenza. Ora, per lo Scoto, come per Aristotile lo spirito umano prima della sensazione è una tavola rasa; ed è naturale che egli combatta estesamente (1) l'opinione platonica, secondo la quale vi han « delle specie intelligibili (naturalmente) impresse nell'intelletto possibile, » cioè a dire, che il nostro spirito ha anticipatamente come una provvista d'idee quasi diremmo sonnecchianti nell'intelligenza, e pronte a passare dalla potenza all'atto, all'occasione della sensazione; la qual cosa è contraria per lui al testimonio della coscienza.

Il fondamento delle idee che ci formiamo circa le cose è d'uopo cercarlo nelle cose medesime.

Guglielmo di Champeaux (2) aveva in principio definito l'universale *in re* l'essenza o la sostanza la quale riceve gl'individui come accidenti; ma allora quello che veramente meriterà il nome di essere sarà la specie o non piuttosto il genere, perchè la specie sta al genere come l'individuo alla specie. E del pari, poichè v'ha un genere universalissimo che comprende tutto ciò che si predica degli esseri, perverremo, se siamo logici, a considerarli tutti come modi di un'unica sostanza.

Lo Scoto, però, non ha mai pensato così l'universale. Esamineremo, pertanto, la sua teorica della materia primitiva che l'Haureau interpreta in questo

(1) *De Rer. pr.*, q. 14.
(2) Vedi Cousin, *Le phil. schol.*, pag. 185.

Digitized by Google

senso, e cercheremo dimostrare che essa non reca necessariamente a panteismo siffatto; soprattutto, poi, vedremo quanto colla sua teorica dell'individuazione sia lontano dal costituire gl'individui con dei soli accidenti.

Le obiezioni di Abelardo condussero Guglielmo di Champeaux a sostituire a quanto egli aveva sostenuto sulla unità essenziale degli esseri la teoria della *non differenza*. Astraendo da Socrate e da Platone i loro caratteri particolari, ciò che resta è identico, ed ecco la specie. Parimente, se si lascia in disparte nell'uomo la ragione, si ha il genere animale. L'universale, dunque, è ciò in cui non diversificano gli esseri differenti; nulla vieta allora che questi esseri sussistano in se medesimi veramente distinti; ma niente v'ha d'arbitrario nell'eliminare, mediante il pensiero, da Socrate quanto è in lui di esclusivamente socratico, e da Platone quanto è in lui di esclusivamente platonico; i residui di queste due operazioni mentali sono indiscernibili; non sono per il pensiero, dunque, che una sola e medesima cosa. Questo realismo è dal Cousin (1) giudicato conforme al senso comune ed alla ragione; e se Abelardo, la cui polemica non si è saputa fermare dove appunto bisognava che si fermasse, ha giovato efficacemente ed in modo memorabile alla causa della filosofia nonchè a quella dello spirito umano, ciò fu, secondo lui, perchè, senza volerlo, salvò il realismo purificandolo (2).

L'opinione dello Scoto è vicinissima a questa seconda teoria di Guglielmo di Champeaux; ma il realismo

(1) Vedi Cousin, *Le phil. schol.*, pag. 146.
(2) Ibid., pag. 280.

Digitized by Google

dello Scoto è anche più temperato. Egli, infatti, non vorrebbe che si dicesse: Ciò che resta di Socrate, dopo che si è eliminato quanto è in lui di esclusivamente socratico, è l'uomo in universale; per lui, invece, è solamente qualcosa che può concepirsi ripetuto in altri esseri diversi da Socrate, ma che da sè non è nè comune nè particolare. « La quiddità (1), egli scrive (2), considerata separatamente, in se stessa, non è nè universale, nè singolare, ma è da sè indifferente alla pluralità e alla singolarità. » « La natura, soggiunge altrove (3), è indifferente alla unità singolare; e può agevolmente comprendersi ponendo attenzione a queste parole di Avicenna, L'*equinità* è solo l'*equinità;* da se stessa non ha nè unità, nè pluralità, non è nè universale, nè particolare; lo che significa che non è *una* di un'unità numerica, nè è più, di una pluralità opposta a detta unità. » Quando, dunque, per la sola astrazione non abbiamo fatto che togliere dalla nozione acquistata delle cose ciò che le rende individuali, non troviamo l'obietto della nostra idea generale, ma solamente la materia con la quale possiamo formarla. « L'universalità (4), o la proprietà di non esser quella tal cosa (*sive non hoc*) non esiste che nell'intelletto. » Ecco dunque un realismo veramente eclettico, che fa una parte ben larga al concettualismo, e che, anche più della seconda tesi

(1) Ciò che risponde alla domanda: « Quid est? — Quid est Socrates? Homo. Quid est homo? Animal. »

(2) Scoto, *De Anima*, q. 17, pag. 546.

(3) *In 2um Sent.* D. 3, q. 1, pag. 357.

(4) *Quodlib.*, q. 2: « Universalitas, sive non hoc, non potest alicui competere nisi in intellectu. »

Digitized by Google

di Guglielmo di Champeaux, avrebbe soddisfatto il Cousin se l'avesse considerato.

Alberto il Grande e San Tommaso avevano sostenuto del pari che l'universale non è nelle cose esteriori all'anima, ma solamente in quanto esse sono pensate dal nostro intelletto (1).

Ma lo Scoto, dopo aver ammesso con loro che ciò che è nelle cose non è l'universale propriamente, sì il *non diverso,* materia dell'universale, insiste molto perchè si accordi una certa unità a siffatto elemento, indifferente da sè alla singolarità che l'analisi del pensiero fa scoprire nei varj individui. Secondo lui (2), la natura umana non ha lo stesso genere di unità che Socrate o Platone; è una, ma « di una unità inferiore alla unità numerica, » e spiega il suo pensiero, dicendo che l'unità numerica non può dividersi, mentre che questa unità minore consente di coesistere in più individui. San Tommaso era andato troppo in là dicendo (3) che nell'individuo tutto s'individualizza; che la natura umana di Paolo non è la natura umana di Pietro. Era questo per lo Scoto un concettualismo esagerato, e voleva trovare una formula più esatta che lo preservasse

(1) Alberto, *Méthaph.*, l. V, t. VI, c. VII: « Non est universale nisi dum intelligitur. » — San Tommaso, *De potent.* q. 7, art. 6: « Nihil est in rebus quae sunt extra animam, cujus similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus, quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. »

(2) Scoto, *In 2^{um} Sent.*, D. 3, q. 1, pag. 335. — *In 1^{um} Sent.*, D. 7, pag. 702.

(3) Vedi *De ente et essentia,* c. IV.

Digitized by Google

meglio dalla dottrina opposta al realismo, senza farlo cadere in quella dell'unità sostanziale di tutti gli esseri (1). Inutile sottigliezza! Una volta che ha detto esservi nelle cose distinte un'unità reale, gli si obietterà, senza volere andare fino in fondo al suo pensiero, ciò che in ogni tempo si è opposto alla dottrina della unità sostanziale di tutti gli esseri, l'impossibilità, cioè, di ammettere uno stesso soggetto per modi o accidenti contradittorj. Se la natura umana è una in Giuda e in Pietro (dirà l'Occam) (2), è dunque salva insieme e dannata. Del pari Abelardo sosteneva (3) potersi coi principj di Guglielmo di Champeaux provare che uno stesso uomo era contemporaneamente a Roma e ad Atene. E allo Spinoza si chiederà ironicamente se alla battaglia di San Gottardo Dio sotto forma di diecimila cristiani ha sconfitto Dio sotto forma di diecimila turchi.

Questo argomento regge? Lo Spinoza, che sostiene formalmente la unità di sostanza, risponderebbe forse che le contradizioni dei modi divini fra loro non sussistono che rispetto a noi, come afferma del bene e del male. Ma qui per noi non si tratta nè punto nè poco dello Spinoza. Quanto a Guglielmo di Champeaux ed allo Scoto, che impugnano l'unità di sostanza, potrebber dire, il primo, che due individui i quali partecipano del medesimo genere e della stessa essenza, non per questo compongono un individuo solo; e il secondo, come non abbia punto trascurato di far debi-

(1) Scoto, loc. cit.: « Ista unitas est realis.... Non est autem singularis vel numeralis. »

(2) Vedi la dissert. del Licheto sulle critiche dell'Occam, *Scoti opera*, t. VI, pag. 338.

(3) Cousin, *La phil. scol.*, pag. 189.

Digitized by Google

tamente rilevare che la natura comune di Pietro e di Giuda non è una di un'unità *numerica*, ma d'una unità *minore a quella numerica*. Ma che cosa è mai ciò che, pur avendo unità, è meno *uno* di ciò che è *uno* assolutamente? Risponderemmo volentieri: la somiglianza (1). Ora l'Occam ha ammesso che il termine generale rappresentava una somiglianza la quale trovasi nelle cose. Se c'ispiriamo al metodo moderno che, più che mettere in contrasto fra loro delle formule, mira ad avvicinare fra di loro, più che è possibile, le opinioni, conchiuderemo che su questione siffatta dell'universale metafisico, San Tommaso, lo Scoto e l'Occam son assai più daccordo di quel che essi stessi potrebbero credere. La divergenza, invece, sarà più reale nel problema della individuazione.

Ripigliamo le formule dello Scoto. In Socrate havvi la natura umana, più qualche cosa. Trascuriamo questo secondo elemento: il primo, da sè, non è universale, comune, cioè, a più esseri, ma indifferente ad essere in uno od in più. Se è in più, resta uno, quanto si può essere senz'essere numericamente uno. Cosiffatte distinzioni sottili di quanti mai errori sono cagione, a cominciare, circa la cosa che stiamo qui

(1) Poncius, *Integer phil. cursus ad mentem Scoti* (Parigi 1649), pag. 84: « Quo sensu individua ejusdem speciei sunt idem formaliter? Propter maximam similitudinem quam habent in suis essentiis, sicut etiam solet dici de duobus aliquibus individuis hominum, si valde magnam similitudinem habeant, quod non videantur esse distincta et quod videantur esse unus et idem homo. » — Cfr. l'Occam citato dal Licheto, loc. cit.: « Non debet concedi quod Socrates convenit cum Platone in aliquo, sed aliquo, quia seipso. »

Digitized by Google

trattando, dagli equivoci degli stessi Scotisti fra loro! Trattasi di sapere se il maestro ammette l'universale *a parte rei*, espressione che non si trova nello Scoto, e che nel linguaggio moderno significa una realtà obiettiva? « Lo Scoto lo nega » rispondono, per esempio, gli scoliasti e i commentatori della grande edizione del Wadding, come l'Hiqueus, il Licheto, e il Wadding stesso; e a noi pare che essi interpretino il testo a dovere. Altri scotisti, invece, appigliandosi a quel che lo Scoto dice dell' unità del genere o della specie, tacciono l'altra parte della sua teoria che egli ha comune con San Tommaso, che, cioè, le quiddità si universalizzano nell' intelletto; e il Boyvin, per esempio, ci dice: *Universale dari a parte rei* (1).

II.

L' Individuazione. — Tutti gli scolastici, a partire dal tredicesimo secolo, dànno nei loro scritti larghissima parte a questa questione, che è come inversa alla questione degli universali: chi è mai che fa gli esseri singolari o individuali? Non è agevol cosa rispondere; perchè, se percorriamo la scala dei generi, al di sotto della specie non è più possibile la definizione; or come qualificare l'indefinibile?

Affrontando questo problema della individuazione, lo Scoto comincia dal fare la critica della soluzione data prima di lui. Enrico di Gand pareva spiegasse in modo negativo l' individualità: Ciò è questa cosa per-

(1) Boyvin, *Philosophia Scoti.* Venetiis, 1734, pag. 80 e segg. — Cfr. Wadding, *Scol.*, t. VI, pag. 360: « Toto coelo errant qui putant Scotum posuisse universale positive commune a parte rei. »

Digitized by Google

chè non è altra. — E veramente, osserva lo Scoto (1), negare che un essere sia tal essere, reca la esclusione per lui della possibilità di certi modi, attivi o passivi, ma non è sufficiente a costituirlo qual è e non altro da quel che è, *hoc aliquid*. Pietro non è Paolo; ma non è questo solo che costituisce Pietro quello che è, e che lo fa un essere distinto da tutti gli altri.

L'individualità, dunque, non con una negazione ma con qualche cosa di positivo è necessario spiegarla. Si propone la esistenza attuale (2). Pietro esiste realmente per conto suo, Paolo pure per conto suo proprio; sono, quindi, come l'uno all'altro impenetrabili, e così formano individui distinti (3). Se non che, obietta lo Scoto, onde gli esseri siano distinti nella loro attualità, bisogna che siano nella loro essenza già tali.

Altri, come Adamo, ragionan così (4): Non c'è altro che l'individuale: ogni natura per sè ed in sè

---

(1) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 3, q. 2, pag. 374. « Quantumcunque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati, non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid. »

(2) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 3, q. 3 e *Quaest. in Metaphys*, l. VII, q. 13.

(3) Questa soluzione, secondo il Suarez, *Disp. Metaph.*, sez. V, n. 1 e 2 era screditata e nessuno più la sosteneva. Il Jourdain, per altro, la rileva in Fenélon (*Exist. de Dieu*, 2.a part., c. IV, § 60): « L'esistenza attuale del mio vicino non è affatto la mia; e la mia non è davvero quella del mio vicino. Questa indipendenza reciproca dimostra l'intera distinzione, ed è la reale differenza individuale. »

(4) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 3, q. 1 e *Quaest. in Metaphys*, l. VII, q. 13, pag. 700.

Digitized by Google

è formalmente individuale per ciò solo che è una natura; e non diviene universale se non per l'intelletto che la considera; ciò che universalizza e non ciò che individualizza, questo noi dobbiamo cercare. Il nominalismo di Adamo, negando che gli enti abbiano qualche cosa di comune fra loro se ciò non sia come per una finzione dello spirito, trovasi dispensato dallo spiegare quel che li rende diversi e singolari. Si è veduto, però, come questo sistema fosse da rigettare; onde lo Scoto argomenta: « Se la natura fosse pensata da noi essenzialmente individuale, in qual modo potremmo pensarla universale, in opposizione, cioè, all'essenza sua propria? » Evidentemente, secondo lo Scoto medesimo, concependo a parte quella natura che è l'animale ragionevole, non abbiamo ancora l'universale, se mediante un secondo atto dello spirito non concepiamo questa natura come moltiplicabile e moltiplicata in un numero indefinito di soggetti. Questa natura, per altro, non è più individuale per se stessa: l'idea di una natura in cui trovinsi riunite l'animalità e la ragione non è l'idea di Paolo o di Pietro; in un dato uomo c'è questa natura con più qualche cosa (1).

Qual è pertanto questo qualcosa che, per costituire un individuo, s'aggiunge alla sua natura specifica, o la modifica almeno in qualche maniera?

(1) Scoti, opera, t. VI, pag. 357. *Scholium:* « Resolvit naturam de se non esse universalem nec singularem, sed indifferentem ad utrumque; et sicut per intellectum fit universalis, ita per aliquid contrahens eam fit singularis. » — Cfr. Scoto, *De Anima*, q. 17: « Aliquando universale accipitur pro re subjecta intentioni secundae, id est, pro quidditate rei absoluta, quae, quantum est de se, nec est universalis nec singularis, sed de se est indifferens. »

Digitized by Google

Non si potrebbe questa determinazione far risultare da un dato complesso di accidenti, quantunque sia questa forse la prima risposta che si affaccia allo spirito; tanto è ciò vero che così risolvevano il quesito e Porfirio e Boezio e Giovanni Damasceno e Avicenna. « Ma, nota lo Scoto (1), il soggetto è per se stesso e precede ogni accidente; esso è, dunque, a tutti gli antecedenti anteriore. — Lo stesso subietto è capace di accidenti contrarj; potrebbe, dunque, una sostanza medesima rivestire due singolarità. » — Mediante, invero, la enumerazione di certi accidenti, possiamo designare un soggetto per modo che non si confonda con altri, ma così non esprimeremo punto ciò che è essenzialmente questo subietto considerato in se stesso. Quegli accidenti formeranno soltanto quel che più tardi verrà chiamato principio estrinseco (2) d'individuazione, per opposto al principio d'individuazione interno, e che è quello appunto che noi chiediamo.

E nemmeno si risolve il quesito indicando non un accidente qualunque, ma quella relazione necessaria che corre fra il soggetto e la sua cagione produttrice. « La sostanza prima, dice lo Scoto (3), cioè ogni

(1) Vedi Scoto, *Quaest. in Met.*, loc. cit. pag. 699.

(2) Boyvin, *Phil. Scoti, Logica,* c. II, q. 6, pag. 124:

« Forma, figura, locus, tempus cum nomine sanguis,
« Patria, sunt septem quae non habet unus et alter.

« Per formam intelligitur complexio; per figuram, vultus, lineamenta, etc.... Haec accidentia collective sumpta distinguunt unum hominem ab alio extrinsece, et sic sunt principium extrinsecum individuationis. » — Vedi il principio di questa distinzione nello Scoto, *De Anima,* q. 22, pagg. 575-576.

(3) *Quaest. in Methaphys.*, loc. cit.

Digitized by Google

soggetto individuale, è in se stesso, e non è una relazione ciò che lo fa quel che è. » Alessandro, diremo noi, è Alessandro, e non solamente il figlio di Filippo.

Il problema è dunque circoscritto; e per cercare il principio della individuazione, non occorre uscire dall'individuo.

Esamineremo in seguito, con lo Scoto, se vi abbiano delle sostanze le quali siano mere forme, lo che egli impugna per tutte le sostanze create; qui, però, consideriamo soltanto le sostanze nelle quali distinguesi la materia e la forma. San Tommaso (1) dà la materia come principio d'individuazione, non già la materia nel senso strettamente peripatetico, ma nel significato di cosa sensibile, estesa, capace di quantità e di figura. E per fermo, non potrebbesi affermare che il solo fatto dell'essere una forma universale unita ad una materia qualunque la individualizzi, ma è necessario che la materia a cui si è congiunta sia determinata, e così appunto la intende San Tommaso. — Questa determinazione deriva dalla quantità (cioè dal volume, perchè lo Scoto non pensa alla massa), o dalla figura, ed egli do-

(1) San Tommaso, *De Ente et Essentia*, c. II: « Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub certis dimensionibus continetur. » — Cfr. S. Bonaventura, *In 1um Sent.*, D. 3, 1a pars, art. 2, q. 3, che riconosce la materia come principio d'individuazione. « In ciò il diligente Pluzanski s'inganna. Per San Bonaventura il principio d'individuazione non è nè la materia nè la forma, ma il nesso d'entrambe: Individuatio exurgit ex duplici principio. (*II Sent.* dist. III, p. 1, art. 2, q. 3). » (*N. d. T.*)

Digitized by Google

manda se ciò che si condensa o si rarefà (1), o ciò che muta di figura, come l'acqua versata da un vaso in un altro, o come la cera che si fa cubica di sferica che era, diventi un altro individuo (2). Obietta ancora che per la tesi di San Tommaso nissun nuovo individuo si può produrre. « La materia di ciò che è generato è data da ciò che genera (3); ed essendo la materia la stessa, sarà lo stesso individuo se la materia è il principio della individuazione. » « L'aria corrotta produce il fuoco (la folgore), e il fuoco produce dell'aria; questa seconda aria sarà essa un individuo identico al primo? » No, per fermo; lo stesso individuo, dice Aristotile (4), non si riproduce per opera della natura; ciò non di meno sotto quelle forme diverse sussiste la materia medesima.

D'altra parte nulla vieta, contrariamente alla opinione di San Tommaso, che gli esseri i quali non hanno una materia estesa, abbiano fra di loro differenze individuali, che, cioè, varj fra essi siano compresi in una medesima specie. Dio è solo nel suo genere, perchè è l'essere necessario e infinito; ma la cosa procede altrimenti rispetto alla creatura (5).

---

(1) Lo Scoto non reca esempio.

(2) Scoto, *Quest. in Methap.*, l. cit., pag. 649.

(3) Scoto, *In 2^{um} Sent.*, D. 3, q. 5, pag. 402: « Materia est eadem in generato et corrupto; ergo habet eamdem singularitatem in genito et corrupto. » — Cfr. *Quaest. in Met.*, l. VII, q. 13, pag. 699; *In 2^{um} Sent.*, D. 3, q. 4, pag. 389, e D. 3, q. 5, pag. 402. In questi passi egli nomina l'acqua che produce il fuoco; ma vuol certamente parlare delle nubi che generano il fulmine.

(4) *De generatione*, 2, fine.

(5) Scoto, *In 2^{um} Sent.*, D. 3, q. 7, pag. 423: « Quae-

Digitized by Google

Dio ha creato quella tal natura con una differenza specifica (per esempio, quel tal angelo, nel sistema di San Tommaso); può annientarla e rinnovarla; sono, dunque, sempre possibili due individui della medesima specie (1). Le anime umane, prima di essere unite a dei corpi, sono già distinte, quantunque della medesima specie (2); e se ammettiamo in esse delle tendenze elettive, queste inclinazioni provengono, non dalla materia, ma da un carattere individuale anteriore all'unione loro con la materia medesima (3). Può, dunque, l'essere spirituale avere una individuale differenza, onde il principio dell'individuazione non trovasi nella materia estesa.

Riepiloghiamo, pertanto, a fine di pervenire alla soluzione dello Scoto. Ciò che costituisce la individualità di un essere non è la sua semplice esistenza separata dalle altre; non è nemmeno la sua natura specifica, nè il trovarsi quella tale materia nella composizione di esso, se trattasi di un essere che ha materia: rimane, dunque, che sia una forma particolare, la quale in esso si aggiunge alla sua natura specifica. Questo principio speciale per cui l'essere è proprio questo, *hoc ens*, è ciò che gli

---

libet quiditas creaturae potest intelligi sub ratione universalis absque contradictione; si autem ipsa de se esset haec, contradictio esset intelligere eam sub ratione universalis, sicut est contradictio intelligere essentiam divinam sub ratione universalis vel universalitatis. »

(1) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 3, q. 7, pag. 423.

(2) Scoto, *Quodlib.*, q. 2. Mostrando di ammettere la preesistenza delle anime si serve di un argomento arrischiato; avrebbe meglio fatto a domandare se dopo la morte si confondevano essi in un'anima sola.

(3) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 3, q. 7, pag. 423.

Digitized by Google

scolastici chiamarono l'*ecceità*, parola, come osserva il Faber, che non si trova nei libri dello Scoto sulle sentenze, e nemmeno nei *Quodlibetales* (1). La parola d'altronde nulla aggiunge alla sua dottrina; formata come le parole *quiddità*, *qualità*, ecc., adoperate da tutti gli scolastici, non meritava per fermo tutto il male che se ne è detto. Se il termine può agevolmente intendersi, non ci pare che nemmeno la idea sia poi tanto oscura. Il principio costitutivo della individualità che lo Scoto distingue, ma a cui non dà ancora un nome, è per lui una entità, non però una sostanza; è qualchecosa, ma non un essere a parte; è, egli dice « quel che compie la realtà dell'essere, *ultima realitas entis* » (2). *Realitas* e non *res;* quel che è proprio di un essere, ma non un essere. Nè è a dire che lo Scoto attui, nel senso naturale e grossolano che a torto gli si è attribuito, il principio di individuazione più di quel che egli abbia fatto per gli universali; non ammette, per esempio, nell' uomo un' anima generale, e più, un'anima individuale. Negando che il principio di individuazione sia il corpo, la *materia signata* di

(1) Lo troviamo bensì nelle sue *Quaest. in Methap.*, l. VII, q. 13, pag. 701. Ma il testo di quel passo pare alterato, a quel che ne osserva il commentatore Maurizio di Porto.

(2) Scoto, *In 2um Sent.*, D. 3, q. 6, pag. 413: « Ista entitas non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis quod est materia, vel forma, vel compositum. » — *Comment. del Licheto*, ibid: « Realitas individui a qua accipitur differentia individualis, non est proprie res, sed quaedam realitas addita naturae, quae formaliter ab entitate naturae distinguitur. »

Digitized by Google

San Tommaso, gli scotisti non affermano con ciò che esso è una forma, sì qualche cosa della forma, il suo complemento, *ultima actualitas*, *formalitas*, e non *forma*. Or solo ponendo ben mente a questa distinzione di *realitas* e di *res*, di *formalitas* e di *forma*, può e deve intendersi quel che si dice realismo o formalismo dello Scoto (1). Ma non possiamo noi forse rimproverare allo Scoto di aver dato al problema sulla individuazione una soluzione puramente verbale? — Chi mai fa che questo essere sia un individuo, *hoc aliquid?* La sua *ecceità:* « *entitas qua est hoc* » risponde lo Scoto, e il cui pensiero ci è dichiarato così dal Boyvin (2): « Postquam enim animal fit homo per rationalitatem, postea fit individuum per haecceitatem, Petrus scilicet per Petreitatem, Paulus per Pauleitatem, et sic de aliis. » Abbiamo noi fatto con una tale risposta molto cammino?

Rogero Bacone (3) aveva proposto circa le diverse opinioni sulla individuazione una critica analoga a quella dello Scoto (4). Ma dopo aver criticato,

(1) Vedi LEIBNIZ, *De principio individui*, § 24: « Distinctio formalis tribuitur communiter Scoto ut media inter realem et rationis, unde ejus sectatores dicti Formalistae. » — Cfr. MORIN, *Dict. de théol. scol.*, vol. I, col. 17. — Ma a certi scotisti è accaduto di confondere la questione dando alla parola *res* un significato più vago, e adoperando come equivalenti le voci *res, realitas, ens, formalitas.* Vedasi, per esempio, un piccolo trattato del SIRLET, francescano di Tours: *Formalitates de mente Scoti* (Parigi, 1541, initio).

(2) *Phil. Scoti, Logica*, 1ª p., c. VI in fine.

(3) CHARLES, *Roger Bacon*, pag. 242.

(4) Ibid., pag. 205 e segg.

Digitized by Google

egli si rifiuta di rispondere per conto proprio al quesito che dichiara insolubile. Per rigettarlo, però, non ha le ragioni che credono di avere i nominalisti del secolo successivo, come l'Occam e Durando di San Porciano, perchè egli ammette la realtà degli universali (1) nel medesimo senso dello Scoto; e una volta affermato che gli esseri hanno qualche cosa di comune, è naturale ci domandiamo perchè essi sono singolari. È sempre, però, più prudente non sollevare delle questioni di quel che risolverle con delle tautologie.

Guardiamoci tuttavia dall'essere tratti in inganno dall'apparenza. Con la ecceità dello Scoto, che a parecchi è apparsa sì vacua, Fr. Morin vede (2) colmate le lacune della metafisica peripatetica, il *nisus* restituito in seno alle cose (3), divinato il dinamismo moderno. Se così fosse, l'ecceità non sarebbe per fermo una formula vana; ma se noi col Morin concordiamo che la filosofia e la teologia dello Scoto dànno, generalmente parlando, larghissima parte alla attività degli esseri ed alla libertà, non siamo disposti ad ammettere con lui che la soluzione che lo Scoto dà del problema dell'individuazione sia il centro a cui tutte le sue opinioni si riconnettano (4). Fr. Morin fa una osservazione giustissima,

(1) CHARLES, *Roger Bacon*, pag. 198.

(2) *Diz.*, t. II, col. 1093.

(3) Ibid., col. 1090.

(4) Ibid., col. 1090. Questa appunto (la soluzione che lo Scoto dà al problema della individuazione) spiega l'indirizzo delle sue teorie sulle attinenze della sostanza di Dio e delle sue persone.... Ad essa bisogna attribuire le idee francescane sui sacramenti, la grazia e la loro efficacia.

Digitized by Google

ma che porge un argomento contro ciò che egli sostiene, quando nota che parecchie di queste opinioni dello Scoto « rimangono accreditate nella scuola dell'Occam » (1). Ora l'Occam rigetta l'ecceità e anche elimina il problema della individuazione (2). Parimente, se dobbiamo credere che l'ecceità prepari, pur lontanissimamente, il dinamismo del Leibniz, o come va che questo filosofo, la cui dottrina costituisce certamente un sistema benissimo congegnato, sostiene una opinione (3) perfettamente analoga a quella di San Tommaso sul principio della individuazione, dimodochè il corpo è l'aspetto sotto il quale le anime rappresentano l'universo, e perciò quello che le diversifica e le individualizza?

Se Fr. Morin attribuisce importanza siffatta al problema della individuazione e alla soluzione che lo Scoto ne dà, altri storici della scolastica avrebber voluto, invece, che questa questione si trascurasse. Per lo Charles (4) è « una questione difficile che era forse molto meglio di non sollevare. » Il Jourdain (5) vede in questo problema una matassa inestricabile, una questione frivola. » « Noi eliminiamo, egli dice, questa questione come non convenientemente proposta. »

V'ha, peraltro, un punto di essa che a noi non pare nè frivola nè inutile cosa considerare e discu-

---

(1) *Diz.*, t. II, col. 1090.

(2) Occam: « Non est quaerenda causa individuationis, » citato dallo Charles, *Roger Bacon*, pag. 207.

(3) *Monadologie*, § 62.

(4) *Roger Bacon*, pag. 204.

(5) *La phil. de Saint Thomas d'Aquin*, t. II, pag. 88, pag. 37.

Digitized by Google

tere. Allo Scoto e a non pochi altri scolastici rimprovereremmo volentieri, non già di aver messa innanzi la questione, ma di averla resa più oscura, estendendola a tutti gli esseri, anzi a tutti quanti i soggetti che noi possiamo concepire. Lo Scoto l'ha particolarmente intralciata parlando insieme di cose disparatissime. Quando il Suarez tratta del principio d'individuazione, si dà almeno la cura di considerare partitamente l'individuazione degli esseri puramente materiali, quella delle anime che debbono unirsi alla materia, quella degli spiriti puri, e partitamente altresì la individuazione delle sostanze, quella dei modi sostanziali e quella degli accidenti. È prolisso, tratta anche questioni inutili, ma in grazia delle sue divisioni ci possiamo raccapezzare. Nello Scoto, invece, tu cerchi invano quest'ordine, poichè egli parla (1) insieme di ciò che individualizza gli uomini e gli animali, e di ciò che individualizza quell'acqua e quel fuoco, e fino gli esseri matematici (2) precisamente come quel triangolo o quella sfera. Considerare quell'acqua e quel fuoco come individui, e cercare il principio della loro individuazione, questa è davvero per noi frivolezza; ma domandarsi da che dipende ciò che è primitivamente, nella sua essenza individuale, particolare a ciascun uomo, è, sì, un lato ristrettissimo della questione trattata dallo Scoto, ma un lato che ha la sua reale importanza.

---

(1) Così pure SAN TOMMASO. Vedi *S. c. Gent.*, l. II, c. XLIX. Ma nel *De Ente et Essentia*, c. II, e nel *De Princip. individual.*, riflettuto meglio, parla in un modo astratto, o si ristringe agli esempi di Socrate, ecc.

(2) *Quaest. in Methaph.*, l. VII, q. 13, pag. 700.

Digitized by Google

Gli scolastici definivano l'individuo; quel che non può dividersi in parti alle quali serva di predicato (1). Ora secondo il Suarez (2), per esempio, un mucchio di ciottoli è un individuo, perchè, se ciascun ciottolo è tuttavia un ciottolo, non è più un mucchio; parimente, questo spazio di due piedi è un individuo, perchè ciascuna di queste divisioni non si chiama più di due piedi (bipedalis). Bisogna, dunque, correggere la difinizione scolastica. Per individuo s'intende ciò di cui gli elementi o le parti, se ne ha, non conservano neanche proporzionalmente alcune delle proprietà essenziali del tutto. Una collezione le cui proprietà non sono che la somma delle proprietà di più elementi, non è un individuo. Un muro, un mucchio di sassi, non sono individui, perchè la loro figura, il loro peso, il loro colore, ecc., risultano dalle figure, dai pesi, ecc. di ciascuna delle lor parti. Un animale vivente è un individuo, quand'anche considerassimo ciascuna cellula del suo corpo come un essere vivente particolare, perchè la coscienza, che è indivisibile, non appartiene alla cellula in veruna proporzione. Non ci apporremmo a dire che anco la cellula vivente è un individuo, perchè se gli elementi vengono a disgregarsi, non altro più sono che una materia inerte, che dev'essere eliminata dall'organismo. Ma all'infuori della vita o della coscienza, non troviamo più l'individuo: ovunque, non

(1) Boyvin, *Phil. Scoti Logica*, 1ª p., c. II, q. 6: « Individuum, secundum rem, esse id quod de uno solo praedicatur, cum non habet inferiora de quibus dici possit. »

(2) *Disp. Met.* 5, sect. 1, nº 1.

Digitized by Google

si porgono al nostro pensiero se non collezioni, nei cui elementi non può concepirsi una parte proporzionale delle proprietà del tutto. Se si compongono i corpi di atomi estesi, possiamo in ciascuno atomo concepire due metà non realmente separate, ma contenenti ognuna di esse una proporzione delle proprietà del tutto. Il Boscovich costituisce i corpi con punti dinamici; ma ogni singola forza materiale non può essere sempre considerata come la somma, la differenza, o la risultante di più forze animali. In altro modo, eziandio gli esseri inorganici non hanno veruna individualità; gli atomi di una stessa sostanza non differiscono fra loro che per il luogo che occupano in un dato momento, perchè, se non fossero esattamente sostituibili gli uni agli altri, come altrettante unità matematiche, le leggi della fisica e della chimica non si verificherebbero più. Non potremmo distinguerli, come le anime, dalle date delle loro creazioni: la chimica suppone questo principio che nulla si aggiunge alla quantità di materia creata, che nulla è distrutto. Ma un essere vivente è un individuo, perchè le parti non sono simili al tutto, e perchè un essere vivente non è in tutti i casi sostituibile a un altro della sua specie; egli ha in sè maggiore o minore energia vitale, ed ha un modo suo proprio di attuare quel che può chiamarsi « l'idea » o « la forma » della specie. Non v'ha soltanto una differenza di luogo e di tempo; v'ha una reale differenza intrinseca, o, per dirla cogli scotisti, una entità positiva, una formalità, che gli è propria, una ecceità.

L'unico punto, dunque, che sarebbe utile e importante discutere è questo: negli animali e nell'uomo la ragione della differenza costitutiva di un

Digitized by Google

individuo e di un altro risiede nel corpo, ossivvero nell'anima, sostanza distinta dal corpo? Potrebbersi chiedere le ragioni delle differenze fisiologiche, come la figura del corpo, o la sua propria attitudine a resistere alle influenze morbose, che non possiamo interamente spiegare nè per l'eredità, nè per l'azione dei mezzi, vale a dire, con tutto ciò che i peripatetici chiamano gli accidenti. Ma noi ci restringeremo all'individualità intellettuale e morale, e domanderemo, per esempio, se la forza o la debolezza dell'intelligenza, se la vivacità o la freddezza dei sentimenti, se il predominio di quelle tali inclinazioni dipendono da qualche proprietà speciale del cervello o del sangue; o se, invece, debba cercarsene la ragione nella natura individuale dell'anime. Può anche darsi al problema una estensione maggiore, e domandarsi: quello che costituisce la differenza intellettuale e morale di una specie animale e di un'altra dipende soltanto dalla differenza specifica dei corpi? (1). Siffatte questioni sono capaci di soluzione, perchè si possono paragonare gli individui o le specie sotto il rispetto intellettuale e morale, o da un altro lato studiare i loro organismi; a questo metodo gli scolastici non hanno punto badato.

Si sostiene una opinione che si avvicina alla dottrina tomista, quando con la costituzione del cervello si spiega il carattere proprio e le attitudini dei varj

(1) Lo Scoto, dopo Averroès, sembra aver avuto l'idea di siffatta questione. Vedi Scoto, *In 1um Sent.*, D. 3, q. 6: « Commentator ait: Membra leonis non differunt a membris cervi nisi quia anima differt ab anima. Non igitur forma est propter materiam, sed e converso. »

Digitized by Google

uomini. La soluzione che San Tommaso dà al problema della individuazione non è il materialismo, ma piuttosto è favorevole ad esso. Ora non si è affatto trovato in che mai il cervello d'un uomo di ingegno differisca da quello di un uomo di una intelligenza ordinaria (1), nè è stato possibile di determinare la natura dei « germi morali inerenti alla nostra costituzione cerebrale, » supposti dal Littré (2). Mentre fra il cervello della scimmia e il cervello dell'uomo corre una differenza sì esigua, da che deriva sì grande divario fra le loro intelligenze? (3) Deve, dunque, essere qualche cosa dell'anima stessa che costituisca le differenze proprie della specie e dell'individuo, onde noi con lo Scoto non accettiamo l'opinione di San Tommaso.

Alla dottrina scotista della individuazione che accorda all'anima una certa individualità, astrazion fatta dal corpo, i difensori del tomismo rimproverano (4) di porre in pericolo la dottrina del « composto umano » così cara al peripateticismo scolastico, e per la quale l'anima non è nel corpo « come un pilota sulla sua nave, » ma forma con esso « un tutto omogeneo naturale. » E del pari rimproverano allo Scoto d'inclinare, con la sua opinione circa la corporeità, ad assegnare al corpo una vita propria indipendentemente da quella che esso riceve dall'anima (5). Queste illazioni, però, mancano di rigore

(1) Vedi JANET, *Le Cerveau et la Pensée*, c. V.

(2) *Revue positive*, sept. oct. 1868 — *Du libre arbitre*, § 4.

(3) Vedi JANET, o. c., c. III, pag. 58 e segg.

(4) Vedi *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1884, art. del GARDAIR: « L'Être individuel. »

(5) LIBERATORE, *Il composto umano*, c. X, art. 2.

Digitized by Google

scientifico, perchè la dottrina dello Scoto sulle corporeità non contrasta punto l'essere animista, e se egli ha posto nell'anima il principio del carattere individuale, non ha mai pensato di sostenere che l'anima umana non fosse essenzialmente creata per essere unita ad un corpo.

III.

La materia primitiva. — Moto, mutamento nella qualità o nella quantità, nascita e morte, ossia generazione e corruzione, ecco, per Aristotile, una serie di fatti che non han bisogno di prove, e che non possiamo minimamente impugnare, perchè la esperienza li mostra. La realtà del moto prova la realtà dello spazio, senza il quale non potrebbe il moto comprendersi. La realtà dei mutamenti di stato ci dà la realtà della sostanza identica e permanente sotto questi mutamenti diversi. « Non affermiamo che Socrate nasce realmente quando si fa bello o musicista, nè che egli muore quando perde siffatti modi di essere, in quanto che il subietto di queste modificazioni, Socrate stesso, permane nella sua esistenza » (1). Ma come spiegarci la formazione delle sostanze? La natura, per Aristotile, è soggetta alle stesse condizioni dell'arte. Perchè l'artista possa fare una statua, bisogna dargli il legno od il bronzo; dal nulla non può venir nulla. Or v'hanno degli esseri sensibili eterni, gli astri incorruttibili, e noi possiamo domandarci donde vengono essi; ma la formazione degli esseri, i quali cominciano ad essere, non è intelligibile se non si ammetta, oltre la causa efficiente, un principio che all'essere pro-

(1) *Met.* I, 3.

Digitized by Google

priamente detto stia come il bronzo alla statua. Questo principio, soggetto di ogni produzione, elemento costitutivo di tutti gli esseri prodotti, Aristotile chiama materia, e la realtà gli sembra dimostrata dalla evidenza della produzione medesima. La statua è il bronzo o il legno ridotto in modo che rappresenti Diana o Giove; l'unione, poi, della materia con una forma determinata costituisce l'essere vero, reale: Socrate, Bucefalo, quel fuoco, quell'elemento, quel dato composto. Corre analogia fra il rapporto della sostanza con i fenomeni e quello della materia con la forma, ed Aristotile reca il primo rapporto per far intendere il secondo; la sostanza essendo, infatti, una specie di materia suscettiva di certi contrarj, l'uno dei quali, attuandosi, viene ad escludere l'altro: Socrate è seduto od in piedi, giovane o vecchio; e l'una di queste forme accidentali non sussiste se non con la esclusione dell'altra. Non potrebbesi però, nonostante siffatta analogia, considerare più sostanze come modi o accidenti di un'altra sostanza, Socrate e Platone, ad esempio, come modi dell'umanità. La sostanza è l'essere compiuto, σύνολον, ciò che può essere concepito in se stesso, ciò che non è affermato di nulla, e di cui si afferma tutto il resto: ciò che è in qualche modo al di sopra o al di sotto della sostanza individuale, come l'universale o la materia, non ha esistenza distinta che nel pensiero. La nozione della materia pare incompiuta allo spirito, separata che essa sia da ogni forma (1). « Piuttosto che la materia, dice Aristotile (2), potrebbe esser chiamata sostanza la

(1) *Met.* VII, c. X. Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.
(2) Ibid., τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.

Digitized by Google

forma. » Ma la forma non è prodotta se non in quanto sussiste la materia, termine mediano fra il non essere e l'essere; e prima di esistere in atto per la forma, l'essere è in potenza nella materia: onde, se la materia è logicamente anteriore all'essere vero e proprio, ne segue che in realtà non v'è mai stata materia informe. Una forma sostituisce un'altra forma; il bronzo, prima di rappresentare Diana, aveva un'altra forma; quel legno, prima di essere scolpito o squadrato, era un tronco d'albero. V'ha di più: le specie che noi osserviamo sono sempre state; in ogni tempo vi sono stati uomini ed animali, come quelli che oggi vediamo, fuoco, aria, ecc., senza che Aristotile sostenga, come Platone nella *Politica*, che vi sia stato sempre lo stesso numero d'individui per ogni specie. Se consideriamo, pertanto, questo mondo sublunare in due distinti momenti della sua durata, esso è, non già uguale a se stesso, sibbene analogo, perchè forme simili vi costituiscono, in maggiore o minor numero, individui diversi. Ma poichè, in sostanza, in questo sistema una materia vecchia serve alla produzione d'un individuo nuovo, come la ghianda prodotta dalla quercia diventa un'altra querce, sarà veramente necessario ammettere per tutti gli esseri una materia primitiva e comune che sia come il subietto di ogni generazione? Aristotile rigetta questa materia primitiva e comune (che presso coloro i quali l'hanno ammessa confondesi facilmente con la materia informe), non essendovene affatto per lui bisogno, giusta la sua opinione sulla eternità delle specie. Non solo ogni essere ha la sua propria materia, nel senso che la materia la quale è in Socrate non è quella che si trova in Platone; ma

Digitized by Google

havvi eziandio una materia specifica con la quale poteva esser prodotto, non potendo esser con altre; non fa d'uopo, come i Pitagorici e Platone, immaginare una diade indeterminata del più grande e del più piccolo, da cui le forme (nel loro sistema, le idee) si vadano a cavare come da un serbatoio comune per costituire gl'individui. « Se la materia è il principio di tutti gli esseri che divengono, ciascuno di essi, peraltro, ha una materia sua propria; la materia immediata, per esempio, della pituita è il dolce e il grasso; quella della bile è l'amaro o qualche altra cosa.... Dal legno può uscire una cassa od un letto;.... ma nessuna causa efficiente riuscirà a formare una sega con della lana o del legno » (1). Domanderemo, però, noi ad Aristotile: il ferro, il legno, il grasso, l'amaro, ecc..... non sono essi materia rivestita già di una forma? Senza dubbio, poichè egli distingue la materia prossima e la materia remota; ma per tal modo giungeremo noi ad una materia primitiva totalmente priva di forma, e comune, per conseguenza, a tutti quanti gli esseri? Sì, analizzando col pensiero gli elementi dell'essere; ma storicamente, lo ripetiamo, per Aristotile non ce ne è affatto bisogno. Qual'è la materia propria e prossima dell'individuo umano? (2) Un elemento femminile che contiene l'uomo in potenza, a quel modo che un elemento maschile ne è la causa efficiente. Ora un primo uomo e una prima donna non ci sono mai stati.

Questa è la teoria aristotelica sulla materia, che

(1) *Met.*, VIII, 4.

(2) Ibid., 'Ανθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια· τί δ'ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα.

Digitized by Google

non poteva armoneggiarsi evidentemente coi dommi cristiani senza grandi modificazioni. In primo luogo, essendo stato creato tutto ciò che non è Dio, l'antecedente di tutti gli esseri che si producono non era più soltanto una cosa che è l'essere in potenza, ma, risalendo più oltre, il puro non essere. Potevasi ancora sostenere che il cielo e gli astri erano incorruttibili; non si poteva più dire che essi non avessero, come gli esseri terrestri, cominciato a sussistere. Parimente, avevano cominciato a sussistere le specie degli esseri terrestri; da questi due lati il sistema architettato da Aristotile era scosso. In secondo luogo, bisognava ammettere l'esistenza di esseri non sensibili quantunque creati, degli angeli e delle anime umane, che, sebbene congiunte intimamente al corpo in una prima esistenza, dovevano sopravvivere nello stato di sostanze separate. E allora gli si affacciava il quesito: Queste sostanze non sensibili che han cominciato ad essere, hanno esse pure una materia? o se ne hanno una, qual'è? Aristotile non era stato a risolvere questi problemi; per esso la facoltà di ricordarsi, di volere e d'amare, in una parola, tutto ciò che opera l'umana persona, o tutto quanto è subietto dei fatti della coscienza, s'annienta alla morte del corpo (1).

Vediamo ora, dunque, ciò che diviene per lo Scoto la teoria peripatetica della materia.

Dio è stato dimostrato essere causa prima di tutte le cose, e specialmente causa ed obietto della nostra aspirazione all'infinito (2); egli è l'Ente neces-

(1) Vedi Th. H. Martin, *La vie future*, pag. 30. — Barth. Saint-Hilaire, *Traduction du Traité de l'Ame d'Aristote*, préface, pag. XLI, segg.

(2) Vedi il nostro capitolo VI.

Digitized by Google

sario, infinito, perfetto. Se esistono altri esseri, lo Scoto dimostra che Dio è il loro creatore, con prova diretta fondandosi sulla perfezione di Dio, e indirettamente, mediante la confutazione del dualismo. 1.° Creare è essere la causa prima dell'esistenza di una cosa; è produrla senza cause mediane. Essere soggetto alla necessità di queste medietà sarebbe segno di una imperfezione nell'agente principale (1). « La natura, egli dice, dotata com'è di una potenza finita, non trae nulla dal nulla. (Per le trasformazioni che essa opera) le è d'uopo dunque di una materia. Per *natura* intendesi qui ogni potenza creata.... E inoltre, la natura non può operare sulla materia preesistente, che grazie all' intervento di qualche altra azione.... Dio, dunque, è l'ausiliario di ogni agente naturale, in due modi; in quanto, cioè, gli ministra una materia, e in quanto opera primitivamente egli stesso sulla materia, per guisa che l'azione della creatura sostenuta dalla azione di lui possa così operare su quella » (2). 2.° Se, come supponevano gli antichi filosofi, c'è un essere o qualche cosa dell' essere che non sia stato creato, questo essere o questa materia è un essere necessario, dunque pienamente in atto, *esse actualissimum*, e si confonde con Dio; cosicchè il dualismo riman confutato *ab absurdis* (3). — Questa potenza creatrice, propria di Dio, non appartiene che a lui solo, nè potrebbe essere partecipata a nissuna creatura; essendo fra il nulla e l'essere una infinita distanza che solo una potenza infinita può superare (4).

(1) *In 1^um Sent.*, D. 1, q. 4, e *De Rer. pr.*, q. 2, pag. 8.
(2) Ibid., pag. 9.
(3) *De Rer. pr.*, q. 5, pag. 29.
(4) Ibid., q. 6, pag. 32 e segg.

Digitized by Google

Hanvi esseri che, una volta creati, sussistono per se stessi, come l'angelo e il Cielo, e nella loro creazione non può la creatura avere concorso veruno; ad altre cose, invece, è necessario un sustrato, come alla grazia l'anima, all'anima il corpo; e per la loro creazione può la creatura concorrere disponendo il sustrato (1).

A tutti gli scolastici potrebbesi, ci sembra, obiettare: Poichè, contrariamente ad Aristotile, voi stabilite che l'essere imperfetto ha per sua piena cagione Dio, perchè dividere poi questo essere in materia ed in forma? Risponderebbero forse che essi preferiscono, più che è possibile, correggere la dottrina d'Aristotile, anzichè rigettarla interamente; e invocano poi le trasformazioni che alcune creature, le quali non hanno virtù creatrice, fanno subire ad altre creature. « Il fuoco, dice il Frassen (2), produce del fuoco nel legno, distrugge la forma di questo, e ne trasforma la materia, chè altrimenti sarebbe creatore. Nel legno, dunque, era una materia e una forma. » Questo argomento è molto peripatetico; ma non proverebbe che v'ha della materia negli esseri cui le creature non varrebbero a modificare, nè nei cieli reputati incorruttibili, nè nelle anime separate dal corpo e negli angeli. Anche gli scotisti che recano siffatto argomento non lo trovano per filo e per segno nel loro maestro.

Il quale ragiona in un modo alquanto diverso; poi-

(1) *De Rer. pr.*, q. 6, pag. 35.

(2) Frassen, *Philosophia Academica ex Scoti rationibus* (2ª ediz., Parigi, 1668), t. II, pag. 18. — Cfr. Ponzio, *Integer phil. cursus ad mentem Scoti* (Parigi, 1649), Disp. 31, pag. 385 e segg.

Digitized by Google

chè nella idea stessa di creazione trova una ragione per distinguere la materia e la forma in ogni essere che non è Dio. La materia, infatti, per Aristotile è l'essere in potenza; ciò che, sollevato al di sopra del non essere, può finire di attuarsi, mercè l'uno o l'altro contrario; ciò che può ricevere una data forma, od esserne spogliato, ascendere o discendere i varj gradi della perfezione. Il liquido che è stato vino, dice Aristotile (1), diventa aceto; il giorno, che è stato luminoso, diventa la notte; l'animale stato vivo diventa cadavere; ma, soggiunge, la materia dell'aceto o del cadavere può tornar vino o animale vivente. In altro luogo (2) dice che tutto ciò che ha avuto un cominciamento è instabile, e può perire. Cosiffatti sono i principj che lo Scoto poteva trovar nel Filosofo. « Ora, egli dice (3), ogni essere creato è essenzialmente sottoposto alla *privazione* ed anco all'annientamento;.... perchè, nulla essendo da se stesso, secondo la frase di San Gregorio, ricadrebbe nel nulla, se la mano di Dio non lo sostenesse. » Gli enti creati, dunque, hanno in se stessi qualche cosa che può essere il soggetto di un perfezionamento o di una diminuzione; han dunque una materia (4). Lo Scoto li paragona (5) ai colori inferiori al bianco perfetto, i quali hanno in sè più o meno parte di scuro; e questa possibilità o di avvicinarsi ognor più all'Essere perfetto o del non essere, di

(1) *Met.* VIII, 5.
(2) *De Coelo,* c. X.
(3) *De Rer. pr.*, q. 7, pag. 40.
(4) Ibid: « Omne igitur esse creatum surgit de nihilo, in suis intimis habet potentiam passivam adjunctam. »
(5) Ibid., pag. 41.

Digitized by Google

essere accresciuto o d'essere diminuito, costituisce appunto la materia degli esseri creati.

Concorda lo Scoto che, se consideriamo una specie od un essere in particolare, la materia che essi contengono è loro propria (1). Non può certamente farsi una sega con del legno, e da un germe determinato non nasce per fermo un vivente qualsiasi; ma la materia propria di ciascun essere, nonostante la sua indeterminazione, è una materia prossima, digià informata, già preparata a ricevere quella tal forma, o a dire più esatto, già suscettibile di certi contrarj e non d'altri. « La cera (2) è già qualcosa in atto; è peraltro impossibile che per essenza possegga qualche forma o figura perchè non potrebbe ricèverne altre. » È d'uopo risalire oltre questa materia prossima, e arrivare a una materia assolutamente indeterminata, che perciò dovrà essere il sustrato comune di tutti gli esseri « materiali, » vale a dire creati, che sarà comune, per conseguenza, agli spiriti, agli astri ed ai corpi corruttibili.

Lo Scoto differisce da S. Tommaso, 1.° in quanto egli sostiene che tutti gli esseri posseggono della materia; 2.° in quanto ammette la possibilità di una materia primitiva, storicamente anteriore a tutti gli esseri. — Sul primo punto egli ci pare più logico, posto il domma della creazione e la idea aristotelica

---

(1) *De Rer. pr.*, q. 7, pag. 41: « Ista potentia, ut contracta, differt in entibus secundum quod entia inter se distinguuntur .... genere, vel specie, vel numero, pagg. 40-41. — Cfr. q. 8, pag. 54: « Materiae propinquae; ut alia materia est aqualium, alia fructuum, alia ficuum, alia pomorum. »

(2) Ibid., q: 7, pag. 43.

Digitized by Google

della materia; circa il secondo, pare a noi che egli sostenga una tesi inutile e temeraria.

Vediamo in primo luogo come egli risponde alle obiezioni tomiste contro il principio che ogni essere creato ha in sè della materia. — Secondo la scuola tomista, la quantità è inseparabile dalla materia: ora il pensiero esclude la quantità. — Questo, però, è un ragionare colla immaginazione od i sensi (1); esser soggetto alla quantità è una determinazione; ora la ragione al di là di ogni determinazione concepisce l'indeterminato. Lo ripetiamo: nell'esser capace di determinazioni contrarie sta tutta l'essenza della materia. La divisione della materia in corporea ed in incorporea, in estesa ed in inestesa, è la prima determinazione di essa, e l'inesteso medesimo, sottratto alla quantità, è suscettibile di certi contrarj. « Se, dice lo Scoto, le sostanze spirituali sono chiamate talora immateriali, ciò deriva dall'essere la loro materia dissimile da quella dei corpi che comunemente i filosofi chiaman materia, e anche da ciò che la forma spirituale, come scrive Boezio, per effetto della sua maggiore attività si unisce così intimamente alla materia, che il loro composto apparisce come una forma pura » (2). Le forme corporee, infatti, unendosi ad una materia estesa (l'anima stessa in quanto è la forma del corpo) paion disperdervisi: e per opposto, ricevendo in sè della materia, i puri spiriti, o l'anima considerata separatamente dal corpo, assorbono in qualche modo questa materia nella loro unità indivisibile.

(1) Vedi SUAREZ, *Disp. Met.*, D. 13, sez. 14, pag. 456: « Nunquam experti sumus hujusmodi materiam nisi sub quantitate. »

(2) *De Rer. pr.*, q. 7, pag. 44.

Digitized by Google

Riconducendo il concetto della materia al di là della quantità e di ogni determinazione, non vuole tuttavia lo Scoto che s' impoverisca soverchiamente il contenuto di detta idea; non vuole che se ne faccia qualcosa di puramente negativo, una pura possibilità distinta solo per il pensiero, una potenza obiettiva; chè anzi per lui il reale cominciamento dell'essere, il reale sustrato della forma, è una potenza oggettiva. La potenza ha facoltà recettiva: non è, dunque, un vuoto, un nulla; è un essere, ed un essere a cui in qualche maniera conviene il nome di atto (1).

Più ancora che per questa sua prima opinione del trovarsi materia in ogni essere creato, e per l'altra che la materia possiede in un certo senso già l'atto suo proprio, si separa lo Scoto dalla scuola domenicana, e a forziori da Aristotile, quando, in secondo luogo, considera le distinzioni della forma e della materia, della materia prossima e di quella primitiva, non più soltanto come un' analisi logica, la quale avrebbe pure il suo fondamento nella realtà esteriore al nostro spirito, ma eziandio come la storia medesima della creazione dell'essere. Se non afferma mai in nessun luogo in termini veramente formali essere la materia corporea esistita prima dei corpi, la materia spirituale avanti le anime, e

(1) *De Rer. pr.*, q. 7, pag. 38: « Materia est in potentia ad alia, sed nihil ad nihil est in potentia; ergo habet aliquem actum de se, etsi non subsistentiae, tamen existentiae.... Quod non est aliquid actu non est principium patiendi nec fundamentum. » Cfr. q. 8, pag. 47: « Materia de ratione sua nominat substantiam quamdam actu in composito existentem.... Nec tamen sequitur quod sit in actu sive existens in actu univoce cum forma. »

Digitized by Google

la materia informe innanzi ad ogni essere, sostiene almeno dovunque che questa anteriorità è storicamente possibile. Alla questione (1) se Dio abbia potuto creare una materia informe, risponde sempre in modo affermativo; mentre San Tommaso sostiene al contrario che « la informità della materia non ha avuto una priorità di tempo, sì una priorità di natura sulla sua formazione o distinzione, meno che per formazione della materia non intendasi la sua bellezza od il suo ornamento » (2). Da questo passo apparirebbe che San Tommaso consentisse ad ammettere che il mondo terrestre, almeno, è potuto sussistere nello stato di accozzo confuso di elementi aventi già le proprietà loro, ma non ancora ordinate, cioè a dire in uno stato simile al caos primitivo immaginato da Anassagora e rigettato da Aristotile. Ma una volta ammesso che l'atto creativo, quanto alla perfezione dell'essere, ha potuto scomporsi in più momenti, creare gli elementi prima, dare alle cose ordine dopo, lo Scoto non si fermerà certamente a mezza strada; e per lui il caos d'Anassagora, tollerato come ipotesi da San Tommaso, non sarà che la materia secondariamente primitiva non più omogenea (3), e questo caos supporrà una separazione già fatta fra la materia corporea e quella incorporea. Dacchè si tratta di correre il rischio di dar corpo a delle astrazioni, lo Scoto in temerità non

(1) *De Rer. pr.*, q. 8, pag. 57. *In 2^um Sent.* D. 12, q. 2.

(2) *S. Theol.* 1ª parte, q. 66, art. 1.

(3) *De Rer. pr.*, q. 8, pag. 55. Vedi ibid. pag. 54: « De isto totius universalis naturae fundamento, materia scilicet primo prima, verum est quod in fundamento naturae nihil est distinctum. Dividitur radix ista immediate in duos ramos, in corporalem et spiritualem. »

Digitized by Google

la cede a nessuno. Potrem noi, però, riuscire a comprendere in che consista l'atto di questa materia primitiva, sospesa fra il nulla ed ogni determinazione, di cui Dio, secondo lo Scoto, ha in sè l'idea, e che può attuare? Dio prende, diremo noi, nella sua libertà questa risoluzione iniziale che altri esseri esistano; o anche, rifacendosi da più lontano, che siano possibili al di fuori di lui; e mercè questa sola risoluzione che decreta la creazione, ma non ancora, però, il disegno della creazione medesima e la figura del mondo, la materia primitiva esiste. Ma è possibile che Dio abbia la volontà di creare, e che questa volontà non produca tosto un effetto reale, e che venga così a contraddire se stessa? San Tommaso rigettava, dunque, la materia informe; ma il Duns Scoto protesta contro siffatta limitazione della potenza divina, e reclama in Dio il diritto di sospendere un'opera che egli era libero di non cominciare.

Le temerità dello Scoto relative alla materia, come anche quelle relative all'universale, l'hanno esposto alla taccia di panteismo; e l'Hauréau, dopo aver riferite queste due teorie, conchiude: « ecco lo spinozismo avanti lo Spinoza » (1). Noi, però, siamo di opinione che il Dottor sottile siasi reso ben conto (2) della interpretazione sinistra a cui sarebbe andata incontro la sua dottrina, ed ha ricisamente separato la sua causa da quella dei panteisti. Non ne facciamo dunque uno spinozista, malgrado lui; sarebbe

(1) *Hist. de la phil. scol.*, 2ª parte, t. II, pag. 225.

(2) « Il Panteismo, dice l'Hauréau, è la conclusione normale del realismo; ma lo Scoto non lo ha sospettato » pag. 227. Or vediamo come lo Scoto siasi accorto che il suo pensiero poteva trarci in errore, e come abbia cercato chiarirlo.

Digitized by Google

invero curiosa che questa teoria il cui punto di partenza, come abbiamo veduto, si è la stessa idea di creazione, riuscisse a un sistema che ne è la negazione assoluta.

Quando lo Scoto enuncia la sua tesi della materia, comincia dal citare il nome di Avicebron (1), del quale ci sembra che l'Hauréau abusi contro di lui, allor che scrive: « Quando lo Scoto va in traccia di autorità in favore del sistema della materia unica, non gli riesce di trovare fra i filosofi altro che l'autore del *Fons vitae*, quell'Avicebron così strapazzato da Alberto, e screditato in tutta la scuola, come quegli a cui sono imputabili gli errori condannati sotto i nomi d'Amaury e di David (2). Ma in primo luogo se lo Scoto cita Avicebron, non lo fa affatto per una inclinazione particolare che egli abbia verso questo filosofo; sì per dar rilievo maggiore alla sua opposizione a San Tommaso, il quale, combattendo la tesi della materia unica, cita Avicebron e lo critica (3). In secondo, dicendo che egli ripiglia la tesi di Avicebron, ha cura di distinguere in essa due punti; il primo, che c'è materia in ogni essere creato, e a ciò egli consente senza riserva; il secondo, che v'ha una materia comune per tutti gli esseri, ed osserva che per lui materia unica non equivale ad unità di sostanza. E finalmente, con questo Avicebron (il cui nome vero è Ibn-Gébiral, filosofo israelita di Malaga del XI se-

(1) *De Rer. pr.*, q. 8, art. 4, pag. 52: « Sed ego ad positionem Avicembronis redeo. »

(2) HAURÉAU, op. cit., pag. 196.

(3) Vedi SAN TOMMASO, *De Angelis*. Opuscolo XV, c. V, segg. e *Quaest. disput. De Anima*, art. 6.

Digitized by Google

colo) è egli poi in una compagnia così pericolosa, cioè così panteista, come crede l'Huaréau? Avicebron (1), fedele ai dommi del giudaismo, ammette la creazione e la personalità divina. La materia universale, secondo lui, riceve da Dio le forme costitutive dei varj esseri, non secondo la facoltà di recezione che l'intelligenza divina avrebbe potuto idearvi, perchè allora la creazione sarebbe infinita, ma secondo una facoltà di recezione che alla volontà divina è piaciuto determinare. David di Dinan non parlava più di volontà divina e confondeva in un solo principio queste due forme della esistenza, la materia, principio indivisibile dei corpi, e Dio, principio delle idee. Se deesi trovare uno spinozista nel Medioevo, è lui, e il Duns Scoto non è ito punto a cercarlo.

Proseguiamo, dunque, a leggere il *De Rerum principio*, preso particolarmente di mira dall'Hauréau, e vediamo quel che vien dopo alla dichiarazione fatta dallo Scoto nel riprendere la tesi di Avicebron.

Per lo Scoto, come per Herbert Spencer « tutto va dall'omogeneo all'eterogeneo, con una distinzione progressiva. » *In toto mundo ex materia una homogenea communis* (del subietto comune) (2) *omnis multitudo rerum procedit, cum non possit esse nisi unum primum determinatum* » (3). — « Il mondo

(1) Vedi *Dict. des Sc. phil.* del FRANCK, art. di S. Munk sulla filosofia presso gli Ebrei. 1ª Ed. t. III, pag. 359.

(2) Meno che non bisogni leggere *communi*.

(3) SCOTO, *De Rer. pr.*, q. 8, pag. 53. Cfr. ibid: « Quaecumque sunt determinata specie aut numero, et surgunt ex indeterminato, dicimus quod communicant in una materia. Idem dicimus de quatuor elementis respectu

Digitized by Google

è dunque come un bellissimo albero, le cui radici figurano la materia primitiva, le foglie caduche gli accidenti, i rami colle loro fronde le creature corruttibili, il fiore l'anima ragionevole, e finalmente il frutto simile al fiore, per la sua natura e la sua perfezione, la natura angelica. La mano sola di Dio è quella che governa ed acconcia da principio tutti questi semi, agendo, sia senza cause seconde, come quando forma i cieli, gli angeli e l'anima ragionevole, sia col mezzo degli agenti creati, come nella formazione delle cose generate e corruttibili » (1). Benchè tutto sia stato formato di una stessa materia omogenea, non attribuiamo per questo al mondo la unità di sostanza. L'unità della materia è come l'unità dell'universale, una unità inferiore a quella numerica. Tutti gli esseri, variamente determinati, sono tratti fuori dalla medesima fonte, ma il mondo, che è un ordine d'esseri, non è come un sol germe il quale si svolge nel modo del dio dello Schelling. « Nec oportet, ecco le parole dello Scoto, dicere quod omnia sint idem numero, sicut membra unius corporis; quia illa materia non habet unitatem numeralem, saltem actu signatam sicut semen est unum in numero » (2).

Noi, pertanto, annuiamo pienamente alla interpretazione che della dottrina scotista ha dato il Morin: « L'unità di materia che lo Scoto ammette non è una unità di numero, ma semplicemente una unità di somiglianza, ossia quel che egli chiama *minor*

materiae primo creatae: idem de membris ex uno semine, de ramis ex uno germine. »

(1) Scoto, *De Rer. pr.*, pag. 54.

(2) Ibid., pag. 53.

provare che il cielo è di una natura diversa dai quattro elementi sublunari, e che questo quinto elemento possiede in modo suo proprio il moto circolare, imposto dalla sola violenza al fuoco stesso che è fatto per il moto verticale. Ma questa fisica era basata sopra osservazioni incomplete, e la metafisica dello Scoto non tagliava affatto la strada alla scienza moderna.

Non bisogna creder per altro che queste idee sulla materia appartengano quasi esclusivamente al Duns Scoto. Ha citato Avicebron, è vero, ma avrebbe potuto citare altresì l'autorità di scrittori cristiani, e ritrovare i suoi stessi pensieri nelle interpretazioni spessissimo date dei primi versetti della Genesi dagli stessi Padri della Chiesa, e da altri ad essi posteriori, fino a quando nel decimoterzo secolo l'autorità d'Aristotile non ebbe modificato su questo punto l'esegesi (1), almeno nella scuola domenicana. Ugo di San Vittore pensava che i corpi celesti e terrestri avessero in principio costituito un medesimo globo di materia: « Coi nomi di cielo e di terra, egli scrive (2), Mosè intende significare la materia di tutti i corpi celesti e terrestri, onde sono uniti successivamente nella loro forma specifica tutti quanti gli esseri creati prima semplicemente in essenza. » Ma lo Scoto non aveva che a lasciar da parte Aristotile, e guardar soprattutto a Sant'Agostino, per trovarvi intera la sua dottrina. Sant'Agostino, infatti,

(1) Vedi sopra l'*Etat de la matière primordiale d'après la Tradition*, una dotta dissertazione dell'abate Motais, professore di Sacra Scrittura nel seminario di Rennes, nella *Revue catholique de Louvain*, anno 1883.

(2) *De Sacramentis*, lib. I, c. VI, Edit. Migne, col. 190.

sostiene che la creazione comincia dalla produzione della materia universale ed informe. « Questa creatura cominciata, egli dice (1), è chiamata cielo e terra, perchè il cielo e la terra saranno fatti di essa. » E inoltre (2): « Tutte queste espressioni, il cielo e la terra, la terra invisibile e senz'ordine, l'abisso tenebroso, l'acqua sulla quale era portato lo spirito, sono altrettanti nomi della materia informe. » Anzi, egli ammette parimente che questa materia primitiva sia estesa; non è per lui più corpo che spirito, sebbene non sia un nulla: « Non mi avete voi insegnato, o Signore, che prima di dar forma a questa materia informe, era essa qualcosa? Non era nè un colore, nè una figura, nè un corpo, nè uno spirito; e nondimeno, questa informità senza alcun carattere specifico non era assolutamente nulla » (3). Or non è questa appunto la materia primamente primitiva dello Scoto, con l'atto suo *entitativo?* Vero è che Sant'Agostino, adottando più tardi la tesi particolarissima della simultaneità dell'Hexameron (4), termina lasciando alla materia informe una priorità solamente logica, invece che una storica priorità.

E finalmente, ripigliando lo Scoto, quanto alla questione della materia, l'antica dottrina cristiana, e sostenendola contro il tomismo, non faceva che seguire il più gran dottore del suo ordine prima di lui, San Bonaventura. Il Dottor serafico tiene, infatti, che vi sia della materia negli esseri spirituali, segnatamente negli angeli, come negli esseri cor-

(1) *De Genesi* ad litt. *l*, c. VI.
(2) *De Genesi contra Manich.*, lib. I, c. IX.
(3) *Confess.*, lib. II, c. III.
(4) Vedi Motais, op. cit., pag. 14.

porei (1), e per provarlo si fonda su questo, che sono anch'essi creati e soggetti a mutamento. Questa materia, per lui, nei differenti esseri (del medesimo genere) ha non una « unità d'individuazione, » ma una « unità d'omogeneità; » a quel modo medesimo che, fabbricati varj vasi con lo stesso oro, la sostanza dell'oro che trovasi in un vaso non è quella dell'oro che si trova in un altro, quantunque tutti questi siano omogenei (2). La materia degli esseri spirituali è omogenea alla materia degli esseri corporei? No, risponde il dottore serafico, per la filosofia della natura; sì, per la metafisica, perchè per tutte le sostanze create c'è un fondo comune (3). Questo fondo comune non è forse la materia primamente primitiva del Duns Scoto? Ha forse Dio creato prima la materia universale per specificarla poi con l'opera progressiva delle sei giornate? Secondo San Bonaventura, la ragione ci indurrebbe piuttosto a negarlo, ma la soluzione affermativa, che non è punto irrazionale, è più conforme alla scrittura e alla dottrina universale dei Padri; e gli duole che Sant'Agostino abbia finito su questo punto a concedere

(1) *In 1^um Sent.*, D. 3, 1°, p. 2, q. 1.

(2) Ibid., q. 3.

(3) Ibid., q. 2: « Metaphysicus considerat naturam omnis creaturae, et maxime substantiae per se entis, in qua est considerare actum essendi (et hunc dat forma), et stabilitatem per se existendi (et hanc dat et praestat illud cui innititur forma), et haec est materia. Et quoniam per se esse in spiritualibus et corporalibus dicit communitatem non aequivocam, sed communitatem generis, et rei non analogiae solum, ideo debet recurrere ad principii unitatem; ideo secundum metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere unitatem materiae. »

troppo alla filosofia (1). Che mai poteva essere questa materia creata prima della formazione del mondo propriamente detto? Senz'essere priva affatto di una forma, non aveva una « perfetta attualità; » era venuta fuori dal niente, ma tendeva a ricevere « l'essere completo » (2), e gridava a Dio perchè compisse l'opera sua (3). San Bonaventura non vuole che (4) questo inizio dell'universo si chiami « il caos; » il Duns Scoto è del suo parere, quando assegna alla materia primitiva un « atto entitativo. »

IV.

Alla questione degli universali, così strettamente connessa con le due questioni ora da noi esaminate, può riconnettersi anche il problema di teodicea discusso dagli scolastici: « Dio fa egli parte di un genere? » problema che dà luogo ai medesimi equivoci, e che non può mai essere risoluto con un semplice sì o con un semplice no.

(1) *In 2^um Sent.*, D. 12, a. 1, q. 2.

(2) Ibid., q. 3: « Est alius modus dicendi rationabilior, quod materia illa producta est sub aliqua forma: sed illa non erat forma completa nec dans materiae esse completum, et ideo non sic informabat quin adhuc materia diceretur informis, nec appetitum materiae adeo finiebat quin adhuc materia alias formas appeteret, et ideo dispositio erat ad formas ulteriores, non completa perfectio. »

(3) Ibid., q. 2: « Cum possit dare beatitudinem absque meritis, vult tamen quod mereamur. Sic, cum possit statim perficere materiam, maluit tamen ipsam sub quadam informitate et imperfectione facere, ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret ut ipsam perficeret. »

(4) Ibid., q. 3.

« Dinanzi all'arduo e formidabile problema della unità dell'essere, scrive il Renan (1), il Duns Scoto si è visibilmente turbato. Sincero credente, s'avvede che la logica lo trascina in un abisso, ed egli si perde come a studio nelle distinzioni. » A questo turbamento del Duns Scoto noi non crediamo, e nemmeno ci sembra che egli si sia contradetto su questo proposito, come altri ha opinato (2). Lo Scoto crede che possa affermarsi con piena certezza esser Dio un Ente di una certa specie, ma non crede affatto che dicendo così noi proferiamo una proposizione comparabile a quelle adoperate nel classificare e nel distinguere le creature. « L'unità d'essere, ei dice (3), presa in una larga accezione, come contenente la creatura e il Creatore, non è unità di genere, ma di analogia. » L'unità di genere suppone una na-

(1) *Cenno sul Duns Scoto,* pag. 453.

(2) Per esempio, il VALLET, *Hist. de la phil.*, pag. 307.

(3) SCOTO, *De Rer. pr.*, q. 1, art. 3, p. 3: « Circa naturam entis est sciendum quod unitas entis accepti largo modo ut continet Creatorem et creaturam, non est unitas generis, sed est unitas analogiae.... Unitas autem generis est unitas praedicationis, quia natura generis repetitur in omnibus de quibus praedicatur, ut patet in animali. Unitas autem analogiae est unitas attributionis; quare non est nisi duobos modis. Vel quia illa de quibus analogicum praedicatur, attribuuntur tertio cui primo et per se inest, ut sanitas dicitur de urina et cibo per attributionem, et per comparationem ad animal cui primo et per se inest sanitas. Vel quia unum illorum, de quibus analogum praedicatur, attribuitur alteri de quo illud praedicatur. Sic ens praedicatur analogice de substantia et accidente, et accidentia non dicuntur entia nisi per attributionem ad substantiam. » Vedi gli stessi esempj in SAN TOMMASO, *S. Contr. Gent.*, lib. I, c. XXXIV.

tura comune a più soggetti, e differenze sue proprie; ad esempio, l'unità degli animali. Havvi unità di analogia, quando più cose sono qualificate nello stesso modo, perchè il medesimo termine significa ora una causa ed ora un effetto; così diciamo: una orina sana, un vitto sano, un animale sano; od anche quando più cose sono qualificate nel medesimo modo, sebbene l'una sia subietto e l'altra attributo di quella: così affermiamo ugualmente l'essere sia della sostanza, sia dell'accidente. Questa unità nell'essere della sostanza e dell'accidente, della causa e dell'effetto, lo Scoto chiama un genere metafisico, per opposto al genere logico o predicamento. « Il genere metafisico (così egli) (1) è essenzialmente fondato sopra una comunione non univoca, ma puramente analogica; e infatti contiene qualche cosa a cui conviene principalmente il nome comune, e che è misura di quanto è compreso nel medesimo genere. » In questo senso soltanto va inteso che possono collocarsi nel medesimo genere Dio e le creature. Ma, giova ripeterlo, « l'essere preso nella sua accezione più estesa, come contenente colui che è essenzialmente l'essere, e colui che riceve l'essere (*ut continet ens quod non est nisi esse, et ens quod habet esse*), non è un genere predicamentale, sì un genere metafisico (2). Nel suo *Commentario delle Sentenze*, lo Scoto dice chiaramente come, dal momento che si paragonan fra loro due cose, bisogni bene che siano univoche in qualche modo (3). Gli

(1) *De Rer. pr.*, q. 19, art. 1, pag. 171.
(2) Ibid.
(3) *In 1^um Sent.*, D. 8, q. 3: « Omnis comparatio est in aliqualiter univoco. »

attributi di Dio, per esempio, non son conosciuti da noi soltanto come cause dei nostri, ma eziandio come loro principj esemplari; e se fra gli uni e gli altri corre sproporzione, v'ha però anche qualche somiglianza. Come potrebbesi, infatti, sostenere con lo Spinoza che fra la intelligenza nostra e la intelligenza divina non v'abbia di comune più di quel che vi sia fra il cane costellazione e il cane animale che abbaia? E del pari, se nell'essere distinguiamo varj gradi di perfezione, bisogna che l'essere sia comune al perfetto ed all'imperfetto (1); ma se lo Scoto reagisce contro quel che gli è sembrato trovare eccessivo circa questo argomento nel linguaggio di Enrico di Gand (2), finisce a dire come ha detto nel trattato *Del principio delle cose*, che quanto v'ha di comune a Dio ed alle creature non costituisce un genere — intendiamo un genere logico (*non tamen communis ut generis*), — e conchiude che il finito e l'infinito non sono due specie del genere stesso (3).

E questa è la dottrina precisa di San Tommaso, il quale dice primieramente che, poichè in Dio l'essere è la sua stessa essenza, non può far parte di un genere, nè può essere definito (4); inoltre, che i termini affermati ugualmente di Dio e degli altri esseri, non sono puri termini equivoci o puri accozzi

(1) *In 1^um Sent.*, pag. 725: « Ergo oportet entitatem esse aliquo modo communem utrique extremo. »

(2) Vedi *Scolio* del WADDING, ibid., pag. 719.

(3) Ibid., pag. 745.

(4) *S. Contr. Gent.*, lib. I, c. XXII: « Quod in Deo idem est esse et essentia, » c. XXV: « Quod Deus non sit in aliquo genere. »

fortuiti (1), perchè allora non c'intenderemmo più quando diciamo Dio è buono, ecc. (2); e finalmente che ciò che si predica di Dio e delle creature si predica in un senso analogico, per guisa che « l'essere è predicato della sostanza e dell'accidente » (3).

Ecco lo spinozismo! esclama il Rousselot (4), quando rileva delle espressioni siffatte nel Duns Scoto; ma nello spinozismo allora saremmo pure con San Tommaso. Il vero si è che chiunque ha la prudenza, per isfuggire alle assurdità del panteismo, di rassegnarsi all'incomprensibile della creazione, si espone senza altro ad una inevitabile apparenza di ambiguità. Cominciasi con ragione a dire: Dio è l'essere, Dio solo è in realtà; e allora quel che non è Dio è il non essere? « L'essere è, e il non essere non è, diceva Parmenide; nè di qui si può uscire. » Sì, bisogna uscirne, ed ammettere, come Platone nel *Sofista,* due sorta di non essere; il nulla inintelligibile e l'essere limitato, cioè la creatura; di questa può affermarsi in certo modo che ha l'essere; dell'altro che non lo ha. Gli scolastici non hanno avuto altro in mira allorchè, affermato in principio che Dio non fa parte di un genere, hanno poi temperato più o meno la loro affermazione.

(1) C. XXXIII: « Ex praemissis etiam patet quod quidquid de Deo et rebus aliis praedicatur, non secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca. »

(2) Ibid., n. 5.

(3) Ibid., c. XXXIV: « Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis analogice dicuntur. »

(4) *Études sur la phil. dans le moyen âge,* t. III, pag. 223.

CAPITOLO X

I Principj della Morale.

V'ha, per il Duns Scoto, una legge naturale conosciuta naturalmente da tutti gli uomini. A quel modo che certi principj s' impongono ad ogni nostro ragionamento, così certe regole di condotta ci governano con una evidente obbligazione, dal momento che noi ne comprendiamo i termini (1). Abbiamo una conoscenza del bene e del male, ed insieme una inclinazione naturale dell'anima nostra verso il bene, e questa conoscenza ed inclinazione riunite costituiscono quel che si dice coscienza e sinderesi (2). Dio ha rivelato in modo sovranna-

(1) *In 2^um Sent.*, D. 39 : « Non solum intellectus habet cognitionem per se de principiis speculabilibus, sed etiam de per se principiis agilibus, quae sunt per se nota in illo genere notis terminis. »

(2) Ibid., D. 39, q. 1 e 2.

turale i precetti del Decalogo, ma prima che questi fossero scritti sulle tavole di pietra, erano già obbligatorj per gli uomini, quantunque il senso morale fosse andato indebolendosi nel cuore dell'uman genere. Questi precetti erano, si può dire, conosciuti in grazia di una rivelazione primitiva, trasmessa di padre in figlio; ma può dirsi del pari che « essi erano già scritti nel cuore d'ogni uomo » (1).

Vien forse da questo fatto, dalla coscienza morale, cioè, del genere umano, che le leggi morali siano necessarie? Per rispetto alle creature, sì; ma, rispetto a Dio, non sono necessarie se non perchè la volontà divina le ha decretate come tali (2). Così pure sostiene il Cartesio che ciò che è necessario per noi può non essere necessario in se stesso. « L'uomo, egli dice, trova già la natura della bontà e della verità stabilita e determinata in Dio » (3). E altrove: « Il nostro spirito è creato di tal natura ch'ei può concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili; ma non può pur concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto fare possibili, e che per altro egli ha voluto rendere impossibili.... E inoltre, affermando che Dio

(1) *In 3^um Sent.*, D. 37, q. 11: « Ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interius in corde, vel forte per aliquam doctrinam exteriorem datam a Deo quam discebant parentes et derivabant in filios. »

(2) Ibid., pag. 879: « Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformare se istis ad hoc quod sit recta, non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera. »

(3) Ediz. Garnier, t. II, pag. 363.

ha voluto che alcune verità fossero necessarie, non viene a dirsi che egli le abbia necessariamente volute; poichè volere che fossero necessarie e volerle necessariamente, ossia essere necessitato a volerle, sono due cose essenzialmente diverse » (1).

Per lo Scoto (2) quel che è vero per sè o quello che logicamente risulta da ciò che è vero per sè, possiede la verità sua propria anteriormente ad ogni atto di volontà, o almeno (essendo qui improprio parlare di priorità), sarebbe vero anche se, cosa impossibile! non esistesse volere alcuno. Se, dunque, i precetti del Decalogo, o le regole pratiche che da essi derivano, avessero una necessità, come proposizioni di questa natura: — Non uccidere il prossimo tuo — Non rubare, — e tutte le intelligenze che potrebbero concepirle le riconoscessero necessarie, astrazion fatta da ogni volere; la intelligenza divina, pensandole, le penserebbe necessariamente come vere per se medesime e la volontà divina concorderebbe necessariamente con una tal concezione, senza di che essa non sarebbe retta. In Dio, pertanto, si ammetterebbero come delle idee direttrici, lo che altrove abbiamo condannato. Verremmo altresì a stabilire che la volontà di Dio è determinata da una necessità assoluta rispetto ad obietti diversi da lui, cosa ugualmente contraria a quanto abbiamo detto già, sostenendo che la volontà

(1) Ediz. Garnier, t. IV, lettera 48, pag. 147.

(2) *In 3^um Sent.*, D. 37, pag. 879: « Quae sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis, sive consequentia ex talibus necessariis, praecedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam, circumscripto per impossibile omni velle. Igitur si praecepta Decalogi, etc. »

divina non opera, rispetto a tutto ciò che non è Dio, se non in una maniera contingente.

E qui appare una importantissima distinzione nella dottrina dello Scoto, il quale ha allargato il più possibile i confini della contingenza, ma si è fermato, però, dinanzi ad una necessità suprema: necessità assoluta della esistenza di Dio, ed essendo egli eterno, della immutabilità del suo stesso volere: necessità condizionale di Dio come causa e fine di tutto il contingente che viene ad esistere. Senza questa necessità, infatti, il nostro pensiero non potrebbe trovare più verun fondamento alla intelligenza delle cose, nè avrebbesi più fondamento alla obbligazione morale; poichè se Dio non è il fine necessario degli esseri, la sua stessa legge non può avere una autorità assoluta e suprema. Altri, dopo lo Scoto, sono andati più in là, fino, anzi, a tali paradossi, da fare stupir la ragione. Il Descartes (1), per esempio, arriva a dire (alla sfuggita, è vero, e in una lettera) che a lui repugnerebbe « di consentir formalmente che Dio non abbia le facoltà di privarsi della propria esistenza. » « Pauroso problema! » esclama (2) qui il Sécrétan, e noi agevolmente ne conveniamo, perchè, infatti, potremmo noi riuscire anche a solo proporcelo nettamente? Il Sécrétan, però, sostiene almeno la contingenza della divina immutabilità quando scrive: Non attribuiamo a Dio la immutabilità come una necessità della natura sua propria, ma la consideriamo come un fatto dipendente dalla sua volontà, e come il carattere più eminente del modo ond'egli a noi si mani-

(1) Ediz. Garnier, t. IV, pag. 309.

(2) Sécrétan, *Phil. de la liberté*, t. I, lez. 6, pag. 119.

festa (1). Ma se la immutabilità dei voleri divini non può dedursi a priori dalla idea stessa di Dio, la sola esperienza potrà attestarci la stabilità dell'ordine della natura, e le induzioni della scienza avranno un valore puramente empirico. Lo stesso filosofo fa consistere l'essenza del bene nella unione della volontà creata e della volontà divina (2). Come *forma* della legge morale, questa proposizione sembra a noi vera, ed egli ha, crediamo, ben meritato dell'Amore, scrivendo appresso, per riassumere la propria teorica: « La creatura, amando Dio, lo scioglie dalla limitazione che egli s'impone creando. » Ecco una Metafisica profonda e un bel linguaggio, per fermo. Ma noi chiediamo: la *materia* della legge morale qual'è? La volontà di Dio, che la pone, è, per questo rispetto, assolutamente indeterminata? Udite quel che stranamente sostiene un discepolo dello Scoto: « Sebbene l'odio verso Dio, il furto, l'adulterio (così l'Occam) (3), siano rivestiti di caratteri perversi, in quanto sono proibiti da una legge divina, potrebbero queste azioni essere spogliate di ogni cattiva qualità, e anche diventar buone, se cadessero sotto il precetto divino che oggi le vieta. » Opinione assurda (4), diremo qui col Suarez; nè sapremmo immaginare un circolo vizioso più strano di questo: odiare Dio per attestargli la nostra obbedienza.

Il Duns Scoto, però, non aveva insegnato così. Egli si vale della interpretazione consacrata da Pie-

(1) Sécrétan, *Phil. de la liberté,* pag. 121.
(2) Ibid., pag. 107.
(3) Occam, *In 2um Sent.*, q. 19.
(4) Suarez, *De legibus,* l. II, 15 Opere, t. V, pag. 145.

tro Lombardo (1) del passo dell'*Esodo* ove si descrive Mosè che scende dal Sinai con due tavole di pietra; secondo questa interpretazione, in una di esse tavole erano scolpiti i comandamenti che si riferivano a Dio medesimo, nell'altra quelli relativi al prossimo. Ora lo Scoto opina che i primi siano leggi strettamente naturali (2), ed è tanto inevitabile che Dio le voglia quanto è necessario che egli esista; i secondi precetti, sebbene, per lo Scoto, siano in perfetto accordo coi primi (3), non hanno lo stesso carattere di verità necessarie; « in quel che essi prescrivono non v'ha una bontà che abbia una relazione necessaria col nostro fine supremo; in ciò che essi vietano, non havvi una tale malizia che ci distolga necessariamente dal nostro fine supremo » (4). La prima tavola comprende anzitutto il divieto del culto dei falsi Dei e della bestemmia; e Dio stesso non potrebbe dispensarci dall'obbligo dell'osservanza di questi comandamenti (5). Comprende poi la pre-

(1) Vedi Lombardo, *3 Sent.*, D. 37, *Esodo*, c. XXXI, v. 18.

(2) Il Biel torna a questa dottrina. *In 3^{um} Sent.*, D. 37, concl. 1, 2 e 4.

(3) *In 3^{um} Sent.*, D. 37, pag. 898: « Multum consona illi legi naturae, licet non sequatur necessario ex principiis practicis quae nota sunt in terminis. »

(4) Ibid.

(5) Ibid: « De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto: duo quidem prima si intelligantur esse tantum negativa, primum: Non habebis deos alienos; secundum: Non assumes nomen Dei tui in vanum, i. e. Non facies Deo tuo irreverentiam, ista sunt stricte de lege naturae, quia sequitur necessario: Si est Deus, est amandus ut Deus: et quod nihil aliud est colendum tamquam Deus, nec Deo

scrizione di un certo culto, ed è questa una legge naturale non più così stretta; e alla domanda se qui può esser materia a dispensa, lo Scoto risponde di sì, quanto agli atti particolari, ma non in un modo universale; può dubitarsi, almeno, che un uomo possa, per via di circostanze « essere dispensato tutti i momenti della sua vita da ogni buon movimento verso Dio » (1).

Dalle proibizioni sancite nella seconda tavola possiamo, secondo lo Scoto, essere dispensati; e rispetto ad esse, la dottrina del Duns Scoto comprende due punti: in primo luogo, queste proibizioni, non essendo strettamente di diritto naturale, Dio avrebbe potuto non farle; in secondo luogo, non le ha volute con una volontà immutabile. Ma come! purchè si avesse divozione o pietà, potrebbero esser permessi l'adulterio ed il furto? « Non può, scrive Ponzio nel suo commento sullo Scoto, darsi una ragione (2) del perchè Dio non volesse condurre al fine supremo coloro che per ordine suo o con sua licenza operassero in questo modo. » Vogliamo rilevare come questa opinione sia ben lontana ancora dalla stranezza di certi mistici del decimoquarto secolo, i quali, dicendo che la pietà è tutto, sostenevano che con essa tutte le azioni diventavano lecite o indifferenti (3). I comandamenti di Dio esi-

---

est facenda irreverentia: et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis licite facere oppositum talis prohibiti. »

(1) *In 3^um Sent.*, D. 37, pag. 398.

(2) Scoti, opera, t. VII, pag. 901. *Commentario.*

(3) Vedi Esempj nel L'Ecuy: *Essai sur la vie de Gerson* (Parigi, 1832), t. I, pag. 94, e altrove. — Cfr. Renan, *Cenno sul Duns Scoto*, pag. 418.

scrizione di un certo culto, ed è questa una legge naturale non più così stretta; e alla domanda se qui può esser materia a dispensa, lo Scoto risponde di sì, quanto agli atti particolari, ma non in un modo universale; può dubitarsi, almeno, che un uomo possa, per via di circostanze « essere dispensato tutti i momenti della sua vita da ogni buon movimento verso Dio » (1).

Dalle proibizioni sancite nella seconda tavola possiamo, secondo lo Scoto, essere dispensati; e rispetto ad esse, la dottrina del Duns Scoto comprende due punti: in primo luogo, queste proibizioni, non essendo strettamente di diritto naturale, Dio avrebbe potuto non farle; in secondo luogo, non le ha volute con una volontà immutabile. Ma come! purchè si avesse divozione o pietà, potrebbero esser permessi l'adulterio ed il furto? « Non può, scrive Ponzio nel suo commento sullo Scoto, darsi una ragione (2) del perchè Dio non volesse condurre al fine supremo coloro che per ordine suo o con sua licenza operassero in questo modo. » Vogliamo rilevare come questa opinione sia ben lontana ancora dalla stranezza di certi mistici del decimoquarto secolo, i quali, dicendo che la pietà è tutto, sostenevano che con essa tutte le azioni diventavano lecite o indifferenti (3). I comandamenti di Dio esi-

---

est facenda irreverentia: et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis licite facere oppositum talis prohibiti. »

(1) *In 3^um Sent.*, D. 37, pag. 398.

(2) Scoti, opera, t. VII, pag. 901. *Commentario.*

(3) Vedi Esempj nel L'Ecuy: *Essai sur la vie de Gerson* (Parigi, 1832), t. I, pag. 94, e altrove. — Cfr. Renan, *Cenno sul Duns Scoto*, pag. 418.

Digitized by Google

stono e son conosciuti da tutti; per essere licenziati dall'osservarli, è necessaria una dispensa speciale, od anco un ordine particolare di Dio. Di questi ordini han potuto esserne dati, secondo lo Scoto; anzi, realmente ne sono stati dati. Ad Abramo comandò il Signore di sacrificare il figliuolo; ad Osea di aver figli da una prostituta; agli Israeliti, lasciando l'Egitto, di portar via gli averi degli Egiziani (1); Lamech peccò gravemente, arrogandosi il diritto di avere due mogli, perchè la monogamia è più conforme alla legge naturale, ma Abramo e gli altri patriarchi avevano avuto, per far ciò, l'autorità da Dio stesso (2). Non pare che lo Scoto ammetta vi siano state dispense divine (3) per la menzogna; ma tuttavia non si astiene dal criticare l'opinione di Pietro di Tarantasia (4) che sostiene esser la menzogna un peccato perchè allontana necessariamente da Dio, che è la stessa Verità, lo che riuscirebbe a rendere impossibile la dispensa dalla menzogna, come è impossibile quella dalle obbligazioni della prima tavola.

Questa dottrina, per la quale azioni cattive in generale, e secondo la coscienza e secondo la legge rivelata, possono, se a Dio piace, diventar buone, e financo meritare (5), non è propria dello Scoto; l'Oc-

(1) Scoto, *In 3^um Sent.*, D. 37.

(2) Scoto, *In 4^um Sent.* D. 33, q. 1, pagg. 705 et 706.

(3) Scoto, *In 3^um Sent.*, D. 38, *Ad argumenta*, pag. 963.

(4) Ibid., pag. 919.

(5) Scoto, *In 3^um Sent.*, D. 38, pag. 919: « Stantibus conditionibus ex parte materiae, scilicet hominis, potest fieri licitum occidere talem hominem, puta si Deus revocet illud praeceptum: Non occides, et non solum licitum

Digitized by Google

cam l'ha fatta rivivere e l'ha esagerata, come abbiamo detto; ma possiamo trovarla innanzi del nostro Dottor sottile.

San Bonaventura (1) distingue il male *in se* e il male *secundum se*, e possiamo esprimere molto esattamente siffatta opposizione, che per sè non par troppo chiara, dicendo il male oggettivo e il male soggettivo, nel significato moderno di queste due voci. Secondo San Bonaventura, Dio può fare che quel che è oggettivamente cattivo cessi di essere tale, togliendo il divieto che egli ne ha fatto; ma non può fare che una intenzione cattiva diventi buona; se quello che senza una ingiunzione particolare sarebbe stato un disordine, si fa coll'intenzione di obbedire a Dio, non v'è allora più nessun male nè soggettivo nè oggettivo.

San Bonaventura reca in sostegno l'autorità di

---

sed meritorium, puta si Deus praecipiat occidere, sicut praecepit Abrahae de Isaac. »

(1) S. Bonav., *In 1^um^ Sent.*, D. 47, q. 4: « Est aliquid malum in se, aliquid malum secundum se. Malum in se potest fieri bene: malum secundum se nullo modo potest fieri bene, immo hoc intelligere quod fiat bene, est intelligere quod idem fit malum et bonum.... Deordinatio respectu proximi, nisi sit deordinatio respectu Dei, malum est in se. Sicut cognoscere non suam malum est in se; sed cognoscere alienam ex libidine sive non suam, malum est secundum se. — Deus in praeceptis secundae tabulae dispensat et dispensare potest et contra illa potest praecipere.... In praeceptis autem primae tabulae non potest Deus dispensare, quia eorum opposita sunt mala secundum se.... Et ideo concedendae sunt rationes probantes quod Deus non potest malum praecipere, utputa malum manens malum, et hoc est malum secundum se. »

Digitized by Google

San Bernardo (1). Secondo l'Abate di Chiaravalle, i comandamenti come questi: Non uccidere; Non fornicare; Non rubare; promulgati da Dio, non possono esser mutati che da Dio stesso. Non è mai stato, nè mai sarà permesso ad un uomo di dispensarsene; ma il Signore ha potuto dare, rispetto ad essi, quelle dispense che gli è piaciuto; per esempio, quando prescrisse agli Ebrei di derubare gli Egiziani, ad Osea di congiungersi ad una prostituta; e possiamo credere che Sansone non abbia commesso peccato uccidendosi per far perire i suoi nemici, perchè egli ebbe forse dal cielo una particolare ispirazione.

---

(1) S. Bernardo, *De praecepto et dispensatione*, c. III: « Necessarium, quod inviolabile nominavi, illud intelligo quod non ab homine traditum, se divinitus promulgatum, nisi a Deo qui tradidit, mutari omnino non patitur: ut, exempli causa, « Non occides, Non moechaberis, Non furtum facies » (*Esodo*, c. XX, V, 13-15), et reliqua illius tabulae legiscita: quae, etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittunt, nec cuiquam hominum ex his aliquid aliquo modo solvere aut licuit aut licebit, Dominus tamen horum quod voluit, quando voluit, solvit, sive cum ab Hebraeis Ægyptios spoliari (*Esodo*, c. III, V, 22), sive quando prophetam cum muliere fornicaria misceri praecepit (*Osea*, I, 2). Quorum utique ulterium quid nisi grave furti facinus, alterum quid nisi flagitii turpitudo reputaretur, si non excusasset utrumque factum auctoritas imperantis? Sane ubi simile aliquid aliquando a sanctis hominibus fuisse legitur usurpatum, aut eos peccasse fatendum est sicut homines, aut certe, sicut prophetas, familiare Dei consilium accepisse. Unde et unum exemplum pono quod occurrit de Sansone qui se ipsum una cum hostibus opprimens interfecit. (*Giudici*, XVI, 30). Quod utique factum si defenditur non fuisse peccatum, privatum habuisse consilium indubitanter credendus est. » Ediz. Migne, t. X, col. 864.

Digitized by Google

Eranvi pertanto delle ragioni perchè una siffatta dottrina morale si professasse di nuovo e si accreditasse fra i dottori del Medioevo? A noi sembra che ve ne siano state due, indipendenti entrambe dai principj filosofici di essi dottori. Da un lato, la costituzione della società civile in quel tempo, il gran numero delle regole speciali (privilegia) ammesse dal diritto consuetudinario e dal diritto canonico dovevan disporre gli animi all'idea di una legge morale arbitraria; mentre l'ideale delle società moderne è, al contrario, una legge razionale (*ratio scripta*, come si disse del diritto romano), una legge derivata dalla natura medesima delle cose, e, in conseguenza, semplice, uniforme, invariabile. Da un altro lato, la teologia del Medioevo, facilmente serva della lettera, non era disposta a prendersi nella interpretazione della Bibbia certe licenze, di cui troveremmo esempj, sia presso alcuni nostri contemporanei, pur veracemente credenti, sia (notevol cosa) presso i cristiani dei primi tempi. Ora, nelle narrazioni bibliche incontriamo non poche azioni le quali pare manifestamente contraddicano alle leggi della morale sociale, e che pure si dicono eseguite o per ordine espresso di Dio, o da uomini rappresentanti come amici di Dio; onde l'autorità dei sacri testi doveva indurre gli scolastici a considerare la legge morale come altrettanti comandi che un padrone assoluto può conservare, revocare o mutare a suo beneplacito.

San Tommaso d'Aquino, però, rigetta categoricamente questa opinione. « Può parere, egli scrive, che la legge dipenda non dalla ragione, ma dalla volontà, secondo quello che dice il Giureconsulto. Quel che al Principe piacque ha vigore di

Digitized by Google

legge » (1). E in altro luogo: « Può sembrare che fra Dio e la legge data da Dio corra lo stesso rapporto che fra l'uomo e la legge umana. Or l'uomo può dispensare dai precetti stabiliti dall' uomo. Dio, dunque, potrebbe dispensare dai comandi del Decalogo, come altresì potrebbero coloro che rappresentano Dio sulla terra » (2). Ma San Tommaso non enuncia queste proposizioni se non per confutarle; perchè, secondo il suo avviso (3), « la legge dipende

(1) S. Tommaso, *S. Theol.*, 1ª 2ae, q. 90, art. 1: « Secundum quod etiam Jurisperitus dicit: Quod placuit Principi legis habet vigorem. »

(2) Ibid., q. 100, art. 8.

(3) Ibid., q. 90, art. 1: « Relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. » — Ibid., q. 91, art. 1: Augustinus dicit in primo *De Lib. Arbitr.* « Lex quae summa ratio nominatur non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri. » — Ibid., q. 90, art. 4: « Ad 1um ergo dicendum quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam. » — Ibid., q. 91, art. 3: « Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda, et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae. » — Ibid., q. 100: « De praeceptis moralibus veteris legis (divinae), art. 1: « Omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae. » — Ibid., q. 98, art. 6: « Lex data est in auxilium, quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari iecipiebat propter exuberantiam peccatorum. » — Ibid., q. 100, art. 8: « Praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia.... Ad 2um dicendum quod sicut Apostolus dicit secunda ad Tim. v. 7: « Deus fidelis permanet, ne-

Digitized by Google

prima di tutto dalla ragione; v'ha una legge eterna che è l'assoluta ragione, legge immutabile, promulgata da Dio quando ne infuse nel cuore degli uomini la naturale notizia, legge fondamentale, donde le leggi civili devono trarre le loro disposizioni particolari, legge naturale di cui la rivelata ricorda soltanto i precetti all'intelligenza ottenebrata degli uomini; legge primordiale ed essenziale rispetto alla quale ogni deroga è impossibile anche da parte di Dio. Egli, infatti, non può negare se stesso; e se stesso rinnegherebbe infallibilmente, se distruggesse l'ordine della sua giustizia, perchè egli è la sua giustizia medesima. »

Nella Somma di San Tommaso vediamo così rivivere la bella dottrina della immutabilità e della sovranità delle leggi naturali, che la Grecia aveva avuto l'onore di proclamare la prima. Con l'angelico Dottore, intorno ai principj della morale, allato alla corrente che può chiamarsi giudaica, si perenna nella teologia e nella filosofia cristiana una corrente che potrebbe chiamarsi platonica, o, se vuolsi, agostiniana.

In qual modo, pertanto, si è egli cavato fuori dalle difficoltà che i sacri testi presentano? Col sussidio della casistica. In San Tommaso il filosofo ha fermato i principj, l'invariabilità, cioè, e la necessità delle leggi morali; il teologo ha costretto i testi a non smentire i principj. Posto in sodo che « i co-

gare seipsum non potest; » negaret autem seipsum si ordinem suae justitiae auferret, cum ipse sit sua justitia, et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiae ejus, etiam in his secundum quae homines adinvicem ordinantur.

Digitized by Google

mandamenti del Decalogo sono immutabili quanto all'essenza della giustizia che è in essi » (1), volle mostrare come per dato e fatto delle circostanze, quell'azione non fosse più un omicidio, un furto, un adulterio. Uccidere da sè un innocente è un omicidio; sacrificare, per comando di Dio, un uomo, condannato per natura a morire (2), come tutto il genere umano, omicidio non è (3). Togliere gli averi altrui è un furto; appropriarsi in virtù della sentenza del Supremo Giudice la mercede che ne è dovuta, non è più tale. Non è nostro ufficio discutere il valore di questa casistica; e se trovasi difettosa, bisogna saperne tanto più grado a San Tommaso per aver sostenuto i veri principj della filosofia morale dinanzi all'autorità delle bibliche narrazioni.

Lo Scoto (4) non mena buona la spiegazione di San Tommaso, perchè per lui i sacri testi non vi

(1) *S. Theol.*, 1ª 2ae, q. 100, art. 8.

(2) Pascal, *Pensées*, Havet, art. 4, § 7.

(3) *S. Theol.*, 1ª 2ae q. 100, art. 8: « Quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei qui est Dominus vitae et mortis. Ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis: cuius sententiae, si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus.... Sic igitur praecepta ipsa Decalogi quantum ad rationem justitiae quam continent immutabilia sunt: sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum, vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile. »

(4) *In 3um Sent.* D. 37, pag. 879.

Digitized by Google

si adattano. Se nella specie nulla è mutato, salvo l'essere sopraggiunto un comando particolare di Dio, non bisogna affermare, secondo lo Scoto, che è scomparsa la materia del dovere, ma che vi è stata una revoca del precetto. « La storia di Abramo, egli dice, lo prova manifestamente. » Non crediamo peraltro che lo Scoto sia stato condotto in questa opinione intorno ai principj della giustizia da una logica più severa nello interpretare la Scrittura, e troviamo che all'occasione egli ha una casistica somigliantissima a quella di San Tommaso. Al par di esso, e per la stessa ragione, giudica (1) che non siavi stato furto quando gli Israeliti involarono agli Egiziani gli averi. San Tommaso aveva esitato (2) ad assolvere dal peccato di menzogna Giuditta; lo Scoto, invece, crede che essa non abbia affatto mentito, perchè le parole enfatiche, da lei pronunziate, eran dirette non ad Oloferne, ma a Dio (3). Si vede che

(1) *In 3^um^ Sent.*, D. 37, pag. 911.

(2) *S. Theol.*, 1^a^ 2^ae^ q. 90, art. 3, Ad 3^um^: « Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit quod verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum. »

(3) *In 3^um^ Sent.*, D. 38, pagg. 968-969: « Judith in nullo mentiebatur quia verba illa excessiva quae dixit, non dixit Holoferni, sed Deo.... Sed ipsa etiam se ornavit ea intentione ut Holofernes caperetur in aspectu suo, et hoc volendo ipsum velle peccare secum mortaliter. Et velle alium velle peccare mortaliter est peccatum mortale. Unde non videtur omnino certum quod excusata sit ab omni peccato mortali, et licet factum ejus narretur in Scriptura et recitetur in Ecclesia tamquam laudabile

Digitized by Google

l'arte delle restrizioni mentali non è poi tanto moderna quanto crede l'interlocutore del Pascal nelle *Provinciali* (1). Ma lo Scoto non assolve Giuditta dall'essersi a studio abbigliata per modo da destare desiderj colpevoli in Oloferne; non credendo egli che l'intenzione possa tutto scusare.

Se non è l'avversione per le sottigliezze di una casistica troppo ingegnosa, quella che ha così efficacemente influito sulla dottrina morale dello Scoto, resta che egli l'abbia creduta più conforme ai principj generali della sua filosofia. Non crediamo, per altro, che questi principj importassero di necessità questa conseguenza, per modo che noi potremmo approvare la sua metafisica senza esser tenuti ad adottare la sua morale. Egli aveva integrato la sua dottrina della contingenza radicale delle essenze con quella delle incompossibilità risultanti dalla necessità in cui è Dio di non contraddire se stesso. Date le essenze quali da Dio sono state scelte, la Chimera è impossibile; e del pari, data la natura umana quale Dio si è degnato concepirla e crearla, l'uomo è tenuto a una certa regola di condotta rispetto a se stesso, a' proprj simili, a Dio. Non può, dunque, affermarsi che l'uomo rechi la sua legge dentro se medesimo scolpita nella stessa sua essenza? (2) « Se egli è di tale natura che fuori della vita sociale non può sussistere, o almeno, per dir così, essere veramente umano, non ne viene di necessità che le virtù,

---

quantum ad aliqua quae erant ibi religiositatis, aliqua tamen ibi annexa nec laudantur nec licent. »

(1) Vedi il nostro capitolo VIII.

(2) *Revue philos.*, marzo 1877, articolo del Bouillier: *La règle des mœurs*, pag. 271.

Digitized by Google

senza le quali è impossibile il consorzio civile, gli siano prescritte dalla stessa natura? E dalla natura umana non deriva altresì una certa costituzione della famiglia? Dunque, per esser prosciolti dalle nostre obbligazioni, bisognerebbe cessar di essere uomini che vivono in mezzo ad uomini. Dio, ripeteremo con San Tommaso, non può così contradire se stesso; e lo Scoto avrebbe potuto serbarsi fedele ai suoi proprj principj, sostenendo che tutte le leggi morali erano necessarie per Dio, ma di una necessità condizionale (1), ammesso, cioè, che Dio volesse dar l'esistenza alle creature, a cui l'ha infatti largita.

Tenendo fermo tuttavia contro lo Scoto che dalla stessa natura data all'uomo da Dio derivano precetti di giustizia dai quali Dio stesso non può dispensare l'uomo senza mutare la sua propria natura, lo che sarebbe contradittorio, non vogliamo già dire, con qualche moderno (2), che Dio non potrebbe, senza recare oltraggio all'umana natura, proibire od ingiungere all'uomo, con comandamenti arbitrarj e perciò revocabili, atti per se medesimi indifferenti.

Comandamenti siffatti non potremmo, per certo, conoscerli che in grazia di una rivelazione soprannaturale; ma per chi ammette la creazione, l'idea della rivelazione non ha in se stessa nulla di impossibile. Dio ha il diritto di parlarci e di darci i suoi comandamenti senza rendere a noi verun conto.

---

(1) Il Suarez propone questa soluzione: *De Legibus*, lib. II, c. V. Opere, t. V, pag. 147.

(2) Vedi Coignet, *La Morale indépendante.* — Vedi specialmente Boutteville, *La morale de l'Eglise et la morale naturelle* (Parigi, 1866).

Digitized by Google

E noi siamo qui per accordare questo principio al *volontarismo* in teodicea, che tutti i dottori cristiani devono ammettere in forza della tradizione sul peccato di Adamo e di Eva, su cui riposa tutto intero il cristianesimo. È tuttavia da rilevare che più d'un dottore dei primi secoli ha considerato come un mito la narrazione della Genesi, e cercato di ricondurre il divieto divino, nella cui infrazione consiste il peccato dei nostri primi progenitori, a quel che può considerarsi proibito dalla stessa morale naturale (1); ma questa libertà di esegesi non è mai stata nelle abitudini degli Scolastici.

Inferiore lo Scoto a San Tommaso quando trattasi dei principj della morale, gli è pur tale quando si tratta di certe questioni di morale pratica. Abbiamo, infatti, veduto quanto lo Scoto insista sul libero arbitrio, sia nell'uomo, sia in Dio; la sua morale, però, risponde alla sua psicologia? Favorisce egli i diritti individuali e la indipendenza della coscienza? Se lo sperassimo (2), resteremmo fortemente delusi. Viene, per esempio, la questione, nel commento sui Sacramenti: Dobbiam noi battezzare i fanciulli degli Ebrei e degl'infedeli contro la volontà dei loro genitori? E il Duns Scoto risponde (3): « Il principe deve sottrarre i fanciulli alla giurisdizione dei genitori che non vogliono educarli al culto del vero Dio, Padrone supremo, il quale ha da essere onorato sopra tutte le cose; e il principe dee costringere questi fan-

(1) Vedi nel BOUTTEVILLE, op. cit., pag. 31, le citazioni di Origene, di Clemente Alessandrino, di San Cipriano e di Tertulliano.

(2) WEBER, *Storia della filos. Europ.*, pag 226.

(3) *In 4^um Sent.*, D. 4, q. 8.

Digitized by Google

ciulli all'adorazione e al culto di Dio. Se tutto ciò egli opera usando certe precauzioni per timore che i genitori, prevedendo questo rapimento, non uccidano i lor proprj figliuoli, e se, dopo battezzati, egli fa educare questi fanciulli nella vera religione, sostengo che tutto ciò è fatto bene. E terrei inoltre come conforme alla religione costringere i genitori stessi colle minacce e il terrore a ricevere il battesimo, e a rimanervi fedeli dopo che l'abbiano ricevuto. Poniamo pure che costoro non siano dentro se stessi fedeli veri; ma sarà sempre un minor male di quello che se perdurino a praticare la lor legge illecita. Aggiungete che i loro figliuoli saranno educati a dovere, e alla terza o alla quarta generazione diverranno veri fedeli. » San Tommaso, il quale riconosce conforme a giustizia che la Chiesa abbandoni al giudice secolare l'eretico ostinato, e che egli venga pur condannato a morte (1), consente, almeno, che gl' infedeli non debban esser costretti ad entrar nella Chiesa, e riconosce in loro dei diritti naturali da rispettare (2), dicendo che « sarebbe contrario alla giustizia naturale che un fanciullo, giunto all'uso della ragione, fosse tolto alle cure dei suoi genitori, o che si prendessero delle determinazioni sul conto suo contro il volere dei suoi genitori medesimi » (3).

(1) *S. Theol.*, 2.ª 2.ae, q. 11, art. 3.

(2) Ibid., q. 10, art. 8.

(3) Ibid., art. 12. Cfr. ibid. art. 12, Ad 3um: « Dicendum quod Judaei sunt servi principum servitute civili quae non excludit ordinem juris naturalis vel divini. »

Digitized by Google

CAPITOLO XI

Epilogo della Filosofia del Duns Scoto.

Percorse le varie parti della filosofia del Duns Scoto, giova qui riassumerle, avendo soprattutto risguardo a tre punti principali che caratterizzano la sua dottrina. Quanto al primo, egli concorda generalmente con San Tommaso; quanto al secondo e al terzo, ne differisce non mediocremente, ma v' ha fra di loro più divario di interpretazione che non opposizione di principj fondamentali.

1.° La esperienza sensibile è il sustrato della scienza, perchè da quella ci vengono tutte le idee. Senza questa esperienza, anco la percezione diretta, che può aver l'anima della sua propria esistenza e dei suoi atti, rimarrebbe infeconda. Lo spirito, però, ha la facoltà di dare a quanto gli vien dal di fuori il carattere della universalità e della necessità; e per ciò fare, è d'uopo che tutto quanto la esperienza ne porge, sia trasformato. Per cosiffatto modo il su-

Digitized by Google

bietto conoscitore, ricevute le specie sensibili, le trasforma in specie intelligibili, che non sono entità separabili in qualche guisa dallo spirito, fluttuante, per dir così, fra sè e le cose, ma prodotti dall'attività dello spirito stesso, « una forma che egli dà a se medesimo. »

Non potrebbe l'uomo in questa vita aver l'intuizione del mondo divino; ma se noi domandiamo da che derivi che l'animale fornito dei medesimi sensi non possiede la scienza posseduta dall'uomo, lo Scoto risponde ciò avvenire in virtù di una energia tutta propria all'anima umana, e « al lume divino » che la illustra.

« Se ci venisse assolutamente a mancare la parola *sensualismo,* avverte il Morin (1), non avremmo più modo di nominare una dottrina che fa di un dato sensibile, non già, è vero, l'unico principio, sì il punto di partenza e la misura di ogni umano riconoscimento. » *Punto di partenza,* è esatto; *misura,* no; e così il termine *sensualismo* dev'essere, crediamo, escluso quando parlasi degli scolastici: abbiamo proposto la parola *concettualismo* a designare la loro dottrina, e questa dottrina in sostanza non è, per noi, se non quella stessa di Aristotile.

2.° Il Duns Scoto ha sostenuto quello che col P. Kleutgen può appropriatissimamente chiamarsi un formalismo oggettivo. Lungi dal credere, come il Kant, che le idee o le immagini che ci formiamo delle cose non abbiano che un valore meramente subiettivo, egli non dubita punto che, quando distinguiamo o riuniamo, non vi abbia nelle cose un reale obiettivo principio di distinzione o di comunione;

(1) *Diz.*, t. II, col. 682.

Digitized by Google

di qui gli universali *cum fundamento in re*, le ecceità, e anco la distinzione degli attributi, mantenuta sin nella perfezione divina. Ma di tale principio reale, che giustifica le nostre analisi e le nostre sintesi, si è ben guardato lo Scoto dal fare un elemento sostanziale; il suo sistema non va a confondere nell'unità sostanziale del genere gl'individui e le specie, nè forma gl'individui di una sostanza che sarebbe essi stessi, e di una sostanza che avrebber comune con altri: nè, distinguendo gli attributi di Dio, pensa punto di sostenere una specie di politeismo metafisico.

Corre qualche analogia fra queste sue opinioni circa gli universali o la individuazione e la sua dottrina sulla corporeità. Quantunque si guardi sempre dal moltiplicare gli enti senza necessità, e sia animista, non ha creduto tuttavia di spezzare la unità dell'essere umano coll'ammettere, contrariamente al tomismo, che durante l'unione dell'anima col corpo l'anima lasci in esso sussistere una forma propria, la quale è, non la vita, sì unicamente la corporeità.

3.° Il principio dominante in tutta la teodicea dello Scoto è quello della libertà di Dio; onde riesce impossibile, checchè siasi pensato su questo proposito, che il panteismo o lo spinozismo s'infiltri per qualche lato nella sua metafisica. Secondo lo Scoto, Dio è l'assoluta libertà, e perciò è infinito; le creature, pertanto, sono affatto contingenti e nella loro esistenza e nella loro possibilità. Spirituali o corporee, posseggono un elemento comune d'indeterminazione essenziale che lo Scoto, ispirandosi ad Aristotile, chiamò la materia primamente primitiva. Non che la stessa creazione, nemmeno l'ordine del

Digitized by Google

mondo ha nulla di necessario e neanche di moralmente inevitabile.

Fino a questo punto il sistema metafisico dello Scoto può contrapporsi efficacemente agli eccessi dell' « intellettualismo, » onde noi non potremmo concludere come di recente conchiudeva Carlo Werner (1) terminando un suo studio paziente sul Duns Scoto ed i suoi predecessori, che, cioè, la filosofia del medioevo aveva toccato il suo apice con San Tommaso, e che col Duns Scoto incominciava per essa un periodo di visibile decadimento.

Se non che lo Scoto errò nel rappresentarci le leggi della morale sociale come altrettanti decreti arbitrarj, possibili a sospendersi ed a revocarsi; e il suo errore è stato tanto più grave, quanto meno il suo sistema l'obbligava a conseguenza siffatta, dappoichè le leggi regolatrici delle relazioni degli uomini fra di loro possano considerarsi come derivate dalla natura medesima di questi uomini, quale è piaciuto al Creatore di costituirla.

(1) Carlo Werner, *Giovanni Duns Scoto*, fine.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTA BIBLIOGRAFICA

PRINCIPALI Commenti od Esposizioni antiche della filosofia del Duns Scoto (oltre i commenti compresi nella edizione del Duns Scoto fatta dal Wadding): J. DE RADA, *Controversiae inter Thomam et Scotum* (Venezia, 1599). – J. PHILIPPUS FABER, *J. Duns Scoti philosophia naturalis in theoremata distributa* (Venezia, 1602). – ALBERGONI, *Resolutio doctrinae scoticae* (Lione, 1643). – PONZIO, *Integer philosophiae cursus ad mentem Scoti* (Parigi, 1649). FRASSEN, *Philosophia academica ex Scoti rationibus*, 2 vol. 2ª Ediz. (Parigi, 1668). – BOYVIN, *Philosophia quadripartita Scoti*, 4 vol. (Parigi, 1668), ripubblicata a Venezia, 1734, con questo titolo: *Philosophia Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate libera ac vindicata.* – BONAVENTURA BARO, *J. Duns Scotus per universam philosophiam defensus*, 3 vol. (Colonia, 1668). – CRISPER, *Philosophia scholae scotisticae* (Absburgo, 1735).

Biografia: — HUGO CAVELLUS, (Mac Caghwell), *Vita Scoti*, unita all'edizione da lui fatta dei *Commen-*

Digitized by Google

tarj del Duns Scoto sulle Sentenze (Anversa, 1620), che comprende pure: *Apologia pro Joanne Duns Scoto adversus P. Abraham Bzovium.*

— Opere da consultarsi per la storia della filosofia scolastica in generale, e specialmente per la filosofia del secolo decimoterzo: I. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, 2 vol. (tomi 25 e 26 delle Opere complete ripubblicate a Parigi nel 1326). – BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, 3 vol. (Lipsia, 1742). – RITTER, *Storia della Filosofia* (Amburgo, dal 1837 al 1853), tomi 8, 9 e 10 [tedesco]. – ROUSSELOT, *Studj sulla filosofia nel Medioevo*, 3 vol. (Parigi, 1840–1842). – HAURÉAU, *Storia della filosofia scolastica*, 3 vol. (Parigi, 1ª parte, 1872; 2ª parte, (XIII e XIV secolo), in 2 vol. 1880, dov'è riportata e modificata una monografia del medesimo autore, *Della filosofia scolastica*, 2 vol. (Parigi, 1852). – FED. MORIN, *Dizionario di filosofia e di teologia scolastica*, 2 vol. in–4° che formano i tomi XXI e XXII della *Terza Enciclopedia Teologica* pubblicata dall'Abate Migne (Montrouge, 1856). – WETZER E WELT, *Dizionario di teologia cattolica*, 26 vol. in–8°, traduzione dal tedesco del Goschler (Parigi, 1858–1868). – *Istoria Letteraria di Francia*, edita dall'Accademia delle Iscrizioni e Belle Lettere, tomi 18, 20, 25, 29. Il tomo 25 contiene una notizia estesa su Giovanni Duns Scoto, frate minore, del Renan. – PRANTL, *Storia della logica* [tedesco] (Lipsia, 1861–1870); i volumi da 2 a 4 si riferiscono al Medioevo. – Ab. SIMLER, *Delle Somme teologiche*, tesi, facoltà di Parigi (Parigi, 1871). – Cardinale GONZALES, *Storia della filosofia*, 2 vol. (Madrid, 1879) [spagnolo]. – VALLET, di San Sulpizio, *Storia della filosofia*, 2ª ediz. (Parigi, 1882). [In queste due opere è relativamente svolta la storia della filosofia scolastica].

Digitized by Google

– C. WADDINGTON, *Memoria sulla autorità di Aristotile nel Medioevo*, nel Rendiconto dell'Accademia delle Scienze Morali (anno 1877). – ADR. FRANCK, *Saggi di critica filosofica* (Parigi, 1885); il terzo saggio, da pagg. 59 a 121, è sulla filosofia nel Medioevo. – H. OZANAM, *Saggio sulla filosofia di Dante*, tesi (facoltà di Parigi, 1839). – FR. HUET, *Ricerche storiche e critiche circa Enrico di Gand* (Gand, 1838). – Abate BARRET, *Studj filosofici su Dio e la creazione secondo la Somma di San Tommaso d'Aquino* **Contra Gentes**, tesi, facoltà di Parigi (1848). – LEONE MONTET, *Memoria su San Tommaso d'Aquino*, nel tom. II delle Memorie dell'Accademia delle Scienze Morali (Dotti stranieri). – C. JOURDAIN, *La filosofia di San Tommaso d'Aquino*, 2 vol. (Parigi, 1858). – Monsig. HUGONIN, *De materia et forma apud sanctum Thomam*, tesi, facoltà di Parigi (1854). – A. DE MARGERIE, *Saggio sulla filosofia di San Bonaventura*, tesi, facoltà di Parigi (Parigi, 1855). – Abate COMBES, *La Psicologia di San Tommaso d'Aquino*, tesi, facoltà di Rennes (Montpellier, 1860). – CHARLES, *Rogero Bacone, sua vita, sue opere, sue dottrine, su documenti inediti*, tesi, facoltà di Parigi (Bordeaux, 1861). – RENAN, *Averroès e l'Averroismo*, 3ª edizione accresciuta (Parigi, 1867). – D. DELAUNAY, *Sancti Thomae de origine idearum doctrina*, tesi, facoltà di Parigi (Rennes, 1876). – ABATE BOURQUARD, *Dottrina della conoscenza secondo San Tommaso d'Aquino*, tesi, facoltà di Besançon (Parigi, 1877). – LUGUET, *Saggio di analisi e di critica sul testo inedito del Trattato dell'Anima di Giovanni de la Rochelle* (Parigi, 1875). – Monsig. DE LA BOUILLERIE, *L'uomo, sua natura, sua anima, sue facoltà e suo fine, secondo la dottrina di San Tommaso d'Aquino* (Parigi, 1879). – VALOIS,

Digitized by Google

Guglielmo di Auvergne, sua vita e sue opere, tesi, facoltà di Parigi (Parigi, 1880). – Canonico VAN WEDDINGEN, *L'Enciclica di S. S. Leone XIII e la Restaurazione della filosofia cristiana*, 4ª ediz. (Parigi e Bruxelles, 1880). – SÉCRÉTAN, *Art. sulla Restaurazione del tomismo, nella Rivista filosofica* (Luglio, 1884). – CARLO WERNER, *San Tommaso d'Aquino*, 2. vol. (Ratisbona, 1858–1859). – *Storia del Tomismo* (Ratisbona, 1860). – *Franc. Suarez e la scolastica degli ultimi secoli*, 2 vol. (Ratisbona, 1860–1861). – *La psicologia, l'ontologia e la teoria della conoscenza di Rogero Bacone*, Atti dell'Accademia di Vienna (Vienna, 1879). – *Cosmologia di Rogero Bacone* (ibid.). – *L'Averroismo nella psicologia del peripateticismo cristiano*, Atti dell'Accademia di Vienna (Vienna, 1881). – *La psicologia e la teoria della conoscenza in Giovanni Bonaventura*, Atti ibid. dello stesso autore, Giovanni Duns Scoto (Vienna, 1881). – *La scolastica dopo Scoto* (Vienna, 1883). – *L'Agostinianismo nella scolastica della fine del Medioevo* [tedesco] (Vienna, 1883). – Non si ha nessuna traduzione delle numerose opere di C. Werner sulla filosofia del Medioevo; LOEVVE, *Il dissidio fra il realismo e il nominalismo nel Medioevo* [tedesco] (Praga, 1876). – EHRLE, S. J. *I Maestri della prima scuola Francescana anteriore allo Scoto, La prima scuola Domenicana* [tedesco].

— Sulla questione della corporeità e sull'animismo scolastico vedasi: BOUILLIER, *Il principio vitale e l'anima pensante*, 2ª ediz. (Parigi, 1873). – LIBERATORE S. J. *Del composto umano*, vedi p. VIII, gli scritti in senso tomista di medici italiani contemporanei. – ZIGLIARA, *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore* (Roma, 1878). – D. FREDAULT, *Forma e Mate-*

Digitized by Google

ria (Parigi, 1876). – RAMIERE S. J., *L'accordo della filosofia di San Tommaso e della scienza moderna* (Parigi, 1877). – BOTTALLA S. J., *La composizione dei corpi* (Parigi, 1877). – SAUVÉ, prelato, *Della unione sostanziale dell'anima e del corpo, Risposta al R. P. Bottalla* (Parigi e Angers, 1878). – CARLO WERNER, *La psicologia e l'ontologia di Giovanni Duns Scoto*, nel tom. XXVI delle *Memorie sulla storia della filosofia dell'Accademia di Vienna* [tedesco] (1877).

— Opere relative alla storia del primo periodo della filosofia del Medioevo: V. COUSIN, *Frammenti filosofici; Filosofia scolastica*, 2ª ediz. (Parigi, 1840). – C. DE RÉMUSAT, *Abelardo*, 2 vol. (Parigi, 1845); *Sant'Anselmo di Cantorbery* (Parigi, 1853). – VACHEROT, *De rationis auctoritate tum in se tum secundum sanctum Anselmum considerata*, tesi, facoltà di Parigi (1836). – SAISSET, *De varia S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna*, tesi, facoltà di Parigi (1840). – SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scoto Erigéna e la filosofia scolastica*, tesi, facoltà di Parigi (Strasburgo e Parigi, 1843).

— ***Neoscolastici:*** LIBERATORE S. J., *Trattato della conoscenza intellettuale secondo San Tommaso d'Aquino* (1857). – KLEUTGEN S. J., *La filosofia scolastica esposta e difesa*, 4 vol. in-8°, trad. franc. del R. P. Costante Sierp. (Parigi, 1868). – LIBERATORE S. J., *Institutiones philosophicae*, 3 vol. in-8°, 5ª ediz. (Roma, 1872). – SAN SEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 4 vol. in-8° (Napoli, 1862). – Cardinale ZIGLIARA, domenicano, *Opere filosofiche*, 3 vol. in-8°. – PALMIERI S. J., *Institutiones philosophicae*, 3 vol. (Roma, 1875). – VALLET, di San-Sulpizio, *Praelectiones philosophicae ad mentem sancti Thomae*, con questa avvertenza: Opera specialmente

Digitized by Google

raccomandata da S. S. Leone XIII, 2 vol. in-12°, 3ª ediz. (Parigi, 1882). – HARPER S. J., *La Metafisica della scuola* [in inglese], 2 vol. (Londra). – T. DE REGNON S. J., *Metafisica delle cause secondo San Tommaso e Alberto il Grande* (Parigi, 1886).

Riviste: Annali di filosofia cristiana, nuova serie dell'aprile 1884 (Parigi). – *La Civiltà Cattolica*. – *San Tommaso* (Roma).

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Digitized by Google

INDICE DELLE MATERIE

Al Rev.mo P. Luigi da Parma, Ministro Generale di tutto l'Ordine dei Minori . Pag. VII

Introduzione 1

Cap. I. — *Della Vita e degli Scritti del Duns Scoto* 9

I. Incertezza sul luogo e la data della sua nascita — Lo Scoto ad Oxford — a Parigi — Preteso contrasto sull'Immacolata Concezione — Il Duns Scoto a Colonia — Leggenda sulla sua morte — Del carattere del Duns Scoto — Lo Scoto dottore dei Francescani.

II. Scritti del Duns Scoto.

» II. — *Dell'idea generale della filosofia secondo il Duns Scoto* 32

I. Relazioni fra la filosofia e la teologia nel Duns Scoto — Non è nè uno scettico nè un mistico — Apparenze di sofistica nel Duns Scoto.

II. Divisione delle scienze — La metafisica in sè e la scienza possibile all'uomo — Ordine da tenere nello studio della filosofia nel Duns Scoto.

» III. — *Teorica della Conoscenza* 43

I. La sensazione — Le specie sensibili — I sensi speciali e il senso comune — L'organo soggetto della

Digitized by Google

sensazione — I sensi interni. — Il Duns Scoto rigetta il senso estimativo — La memoria sensitiva.

II. L'intelletto e la conoscenza delle cose particolari — I generi e le leggi — L'intelletto paziente e l'intelletto agente.

III. La specie intelligibile — Perchè il Duns Scoto l'ammetta — La memoria intellettuale — Le specie combattute dal Malebranche e dall'Occam.

IV. La conoscenza fondamento di ogni certezza — Opinione di San Tommaso che l'anima non conosce la propria natura se non per mezzo della esperienza sensibile — Variazioni dello Scoto intorno a siffatta questione.

V. Come, secondo lo Scoto, ci formiamo l'idea di Dio — Idea dell'Essere infinito — Secondo il Duns Scoto, l'idea dell'infinito non è puramente negativa — Rigetta la visione in Dio — Ammette il concorso divino nella conoscenza — Dottrina scolastica del lume intellettuale.

CAP. IV. — *La volontà, il libero arbitrio, e il peccato* . . . . . Pag. 96

La volontà o appetito razionale — Il libero arbitrio — Relazioni della intelligenza e della volontà — Il libero arbitrio e gli attributi divini — Del peccato; il male non è che un disordine; la creatura non può essere impeccabile — Lo Scoto e il domma della grazia.

» V. — *Dell'Anima* 106

I. Dottrina di Aristotile sull'anima e sulla vita — Dottrina scolastica: 1) l'anima intellettiva distinta dagli organi; 2) l'anima vegetativa non forma che un'unica cosa con essa — Origine dell'anima secondo San Tommaso, e secondo lo Scoto — Questione della corporeità — La psicologia non entra in questa questione più di quel che entri nelle questioni dell'animismo.

II. Le facoltà dell'anima sono una medesima cosa con l'essenza dell'anima? — Importanza data all'opinione tomistica dai neoscolastici.

» VI. — *Prove dell'esistenza di Dio. — Dell'idea dell'Essere infinito* 136

I. Gradi della conoscenza di Dio secondo il Duns Scoto — Dio dimostrato come causa efficiente; come fine

Digitized by Google

supremo; come natura eminente — I. L'argomento del primo motore trascurato dallo Scoto.

II. Attributi di Dio — Unità — Intelligenza e libertà — Infinità — Origine della dottrina che pone l'infinito in Dio — Dottrina sull'infinito, di Aristotile; di Platone; di Plotino; degli Alessandrini cristiani — Attinenza dell'idea di creazione con l'idea dell'infinità di Dio.

CAP. VII. — *Della semplicità di Dio*. . . . Pag. 167

Dottrina platonica dell'unità delle perfezioni divine — Teologia esclusivamente negativa — Dottrina scotista della distinzione delle perfezioni divine — Argomenti in favore del formalismo — Abusi della sintesi in filosofia.

» VIII. — *Delle relazioni di Dio con gli altri esseri* 181

I. La volontà divina origine delle esistenze e della conoscenza che Dio ne ha — Delle essenze o dei possibili — Loro idee contenute nell'essenza divina secondo San Tommaso e San Bonaventura — Secondo lo Scoto, i possibili sono creati in quanto possibili — Lo Scoto e la filosofia della libertà.

II. La libertà di Dio nella creazione — Ordine dell'universo — L'ottimismo rigettato dai teologi cristiani, e particolarmente dallo Scoto.

» IX. — *I Generi, l'Individuo, la Materia primitiva*. 206

I. L'universale logico e l'universale metafisico — La materia dell'idea generale è somministrata dalla sensazione; l'intelletto vi aggiunge la forma della universalità — Non ne segue che l'idea generale non abbia il suo fondamento nelle cose — Critica del nominalismo; il nostro pensiero non è mai assolutamente creativo; la generazione suppone delle specie naturali — La dottrina dell'Occam e il nominalismo di Roscellino o dell'Hobbes, e del Condillac — Il realismo di Guglielmo di Champeaux e quello del Duns Scoto — L'unità « minore dell'unità numerica » dello Scoto e la « somiglianza » dell'Occam.

II. L'individuazione. Critiche dello Scoto contro i sistemi anteriori: l'individuazione non si spiega con una negazione, nè coll'esistenza attuale, nè col pre-

Digitized by Google

teso carattere individuale di ogni natura, nè con una certa riunione di accidenti, nè con qualche relazione necessaria — Il principio di individuazione non è la materia estesa, ma un principio formale che si aggiunge alla natura specifica — Importanza esagerata attribuita da Fed. Morin alla *ecceità* dello Scoto — Come debba restringersi il problema dell'individuazione — Soluzione spiritualista della questione.

III. Teoria della materia in Aristotile — Come lo Scoto la modifichi per conciliarla con l'idea di creazione — Sostiene, contro San Tommaso, che v'ha della materia pur negli esseri spirituali; che Dio ha potuto creare una materia assolutamente informe — Tendenza panteistica attribuita allo Scoto in conseguenza della sua dottrina sulla materia primitiva — Avicebron — La dottrina dello Scoto sulla materia comune e la fisica celeste — Dottrina dei Padri sulla materia primordiale — Dottrina di San Bonaventura.

IV. Dio fa parte di un genere? — Come lo Scoto distingua il genere metafisico e il genere logico — La sua soluzione è simile a quella di San Tommaso, e non è una dottrina panteistica.

CAP. X. — *I Principj della Morale.* . . . Pag. 267

La coscienza morale secondo lo Scoto — Com'egli distingua ciò che è necessario in sè, e ciò che è tale per la nostra intelligenza — Dottrina esagerata del Sécrétan — Dottrina dell'Occam sulle leggi morali — Lo Scoto: distinzione delle due Tavole; da quali precetti si può essere dispensati — Antecedenti della sua dottrina: San Bonaventura, San Bernardo — Dottrina di San Tommaso sulla invariabilità delle leggi morali; casistica della sua esegesi — La dottrina dello Scoto sui principj della morale non è la conseguenza logica della sua metafisica — Dottrina tirannica dello Scoto circa il battesimo degli infedeli.

» XI. — *Epilogo della Filosofia del Duns Scoto.* 286

NOTA BIBLIOGRAFICA. 291

Digitized by Google